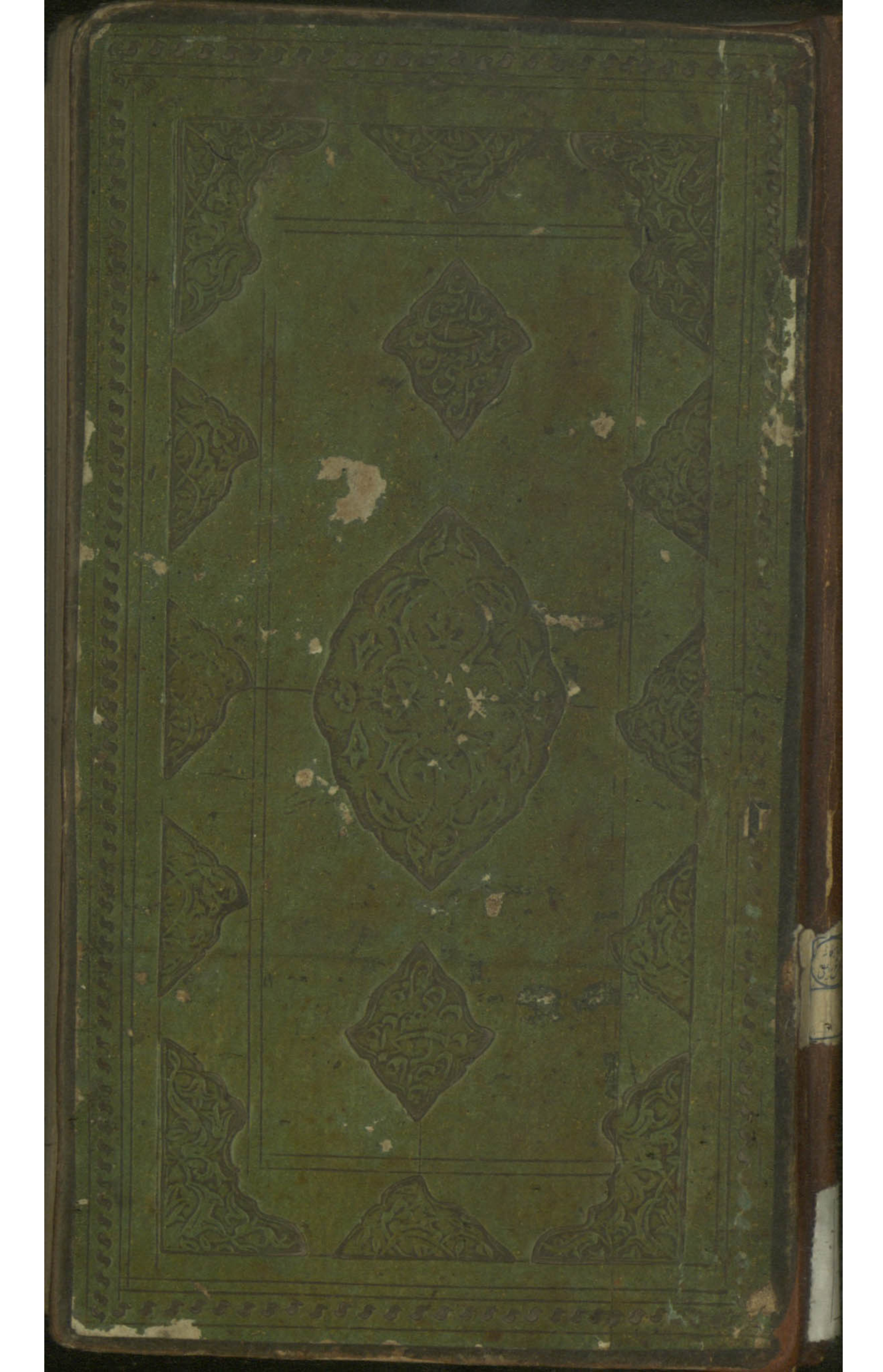



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب خانقاهی
مؤلف مولی یوسف بن محمد خان قره باغی
موضوع تألیف حاشیه بر شرح عقائد عضدی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۱۵۲ / ۹۲
بازرسی شد
۳۷ - ۶۳
بازدید شد
۱۳۸۱


فصول چاپ نجف
۳ جلد
مناهج الاصول
۳ جلد
شرح عقاید عضدی

وفي بعض النسخ ووفقك لما يرضى من الاعمال
قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه
خلق القدرة على وفق الطاعة وقال امام
الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر كلام
الامام فان القدرة على الطاعة يتحقق في
كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة
المؤثرة القرينة في الطاعة التي هي مع الفعل
كما هو مذهبه من ان القدرة
مع الفعل وهو على ما في
بعض المتأخرين
جعل الاسباب
متوافقة
للمسبب
والله اعلم بالصواب تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف لا احمد وكيف احمد لمن لم يخبرنا بمعاصينا
ولم يجزنا بما نسينا ولم يؤاخذنا بما اخطأنا
والحمد وما هو به وعليه ومنه منة منه علينا
سبحان الله ما اجل سلطانه والحمد لله ما اعظم
شأنه والحكم لله ما اظهر قهرمانه والله اكبر
ما اسطع برهانه وكيف لا اصلي وكيف اصلي
على المرتبة الجامعة سيد الكل في الكل رحمة
للعالمين محمد احمد محمود حامد وعلى آله الشموس
والبنتين الملكي والملكوتي الناسوتي واللاهوتي
واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح
الاقتداء اللهم اجعلنا من الذين اتبعوهم

وبعد فيقول الاحوج من الاحوج الذي
لا خيره يرجى ولا شره يخشى لا ماضيه
يذكر ولا مستقبله ينتظر ابن محمد جان القراباغي
المحمد شاهي من سكان ارض شتروان
التم بقعه الفتح والظفر يوسف وفقه الله
لخير آماله وحسن احواله لما كان علم الكلام
علما باحثا عن احوال ما يجب على كل مكلف وهو
معرفة الحق جل كبرياؤه وغيره من واجبات
اصول العقائد وكان شرح العقائد العضدية
للعلامة المحقق والنحرير المدقق سلطان
العلماء وبرهان الحكماء قبلة الحكمة وكعبة الحرم
جلال الحق والملة والدين محمد بن اسعد
الصديقي روح الله تعالى روحه وزاد فتوحه
مشتملا على غرر الفرايد ودرر الفوايد جامعا
لابكار افكاره وخلاصة انظاره في العلوم

العقلية والنقلية ورأيت فيه ما لم أره في
كثير من كتب العقايد ورأيت قوماً يحومون
حوله ولا يكشفون قوله يأخذون كلامه
ويرسلون مرامه وينالون ألفاظه ولا يبالون
ألغازه رأيت في نفسي الاجتراء على الاقدام
والتصدي على حل ما فيه من المشكلات والمعاني
على قدر ما يقتضيه الحال ويسعه المجال فجربت
مع نفسي في نفسي مكرراً فعلمت اني ما تمتعت
الا قليلاً وما سلكت الى الآن في اليه سبيلا
وما وجدت ما عليه دليلا وهذا شيء عجاب
فيكون مثلي مثل مقاومة الظبي والاسد
واين الجن واين امثال هذه الكتب في امثال
هذه المطالب هيهات هيهات كيف
الوصول الى سعدى ودونها قلل الجبال
ودونهن حتوف والرجل حافية وما لي

مركب والكف صفر والطريق مخوف اياك
ثم اياك والاجتراء عليه اياك ثم اياك وانت
يوسف اعرض عن هذا واستغفري لذنبك
وعارضتني باني ما ابرئ نفسي ان النفس
لامارة بالسوء الآية والغرض من الاجتراء
ليس اظهار ان لي من المتاع ما ليس لغيرنا او
ان لي اختصاصاً بمواهب في هذه المطالب
او ادعاء ان ليس مراد ذلك العلامة من
كلماته المتقنة المحكمة الا ما اوردناه وهو
الاعلم باسرار عباده بل ان طرق الافادة
متعددة مختلفة قد يكون بالاستفادة
مشافهة مواجهة من شخص وقد يكون بارسال
الرسل اليه وقد يكون بتوجه القلب الى
جانب جناب كامل مكمل صاحب الآيات
والكرامات وهذا لا يكون الا للمتجردين

عن العلايق البدنية والكدورات الطبيعية
لا امثالنا المنغمسين في العوايق الدنيّة
الدنيوية المسجونين بالعلايق الظلمانية
الجسمانية المنهمكين في الشهوات البهيمية
الحيوانية وما اخترناه ليس من هذا الطريق
بل طريق آخر ومثلنا مثل مريض الهم عاجز مطروح
مطروح في ممر الخلايق في الطريق لا يقصد
شخصاً بل لا يراه ويقول ايها المسلمون
ارحموني فانّ لي مرضاً كذا وكذا فبعضهم
ينكرونه ويتنفرون منه وبعضهم لا يسمعون
قوله وبعضهم لا يلتفتون اليه وبعضهم
يرجعون اليه فالمحشر والله اعلم بما في الصدور
فاقدمت متردداً فقدّمت رجلاً واخّرت
اخرى على جبل ما فيه بقدر الوسع لا يكلف الله
نفساً الا وسعها وخدمت به خدمة العبيد

العبيد لمولاه العتبة العلية الرفيعة السنية
الجليلة الخليلية لمخدومنا ومولانا قطب
العالم مركز سماء الارشاد وقدوة العارفين
سيد الكاشفين سلطان المرشدين
برهان الموحدين شمس عالم الغيب
والشهود لما تنكر ان انكره اعمى القلب العنود
ولا تغفل عن مثل الشمس والطاير الودود
الكامل المكمل سمي خليل الرحمن شيخ الانام
معين الدين ابو حامد خليل الله سلمه الله
والبقاه لا زالت افاضته انواره متواردة
متتالية متبارقة متشارقة لتشرقنا مقتبساً
من مشكوة انواره ومستمداً من فيوض
اسراره اللهم خلد ظلاله على رءوس احبا
ليائه ولي استسعدت بهذه السعادة في
بلدة سمرقند في البقعة المباركة الميمونة

خانقاه الحضرت المخدومية الحسينية الخوا
رزمية وهو مخدوم مخدومنا قدس الله
اسرارهما واسرار جميع مشايخ الطبقات
سمية بالخانقاهى وعليه التكلان والاعتماد
وبه الاستعانة والاعتقاد قوله وهو انسان
بعثه الله تعالى اه الضمير راجع الى النبى المطلق
المذكور ضمنا والآن فالمراد من النبى ههنا
خاص وهو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى اله واصحابه وسلم فيكون تعريفا بالعام
قوله اللهم الا ان يتكلف اه وجه التكلف
ان يعمم المغايرة من التغاير الحقيقى والاعتبارى
او يقال المعرف هو النبى المتفق عليه
فى نبوته واشار اليه بقوله قيل فان ادم
بلفظ قيل للاختلاف فى نبوته وهو انظ
بحسب المقام فالمعرف هو النبى المتفق عليه

عليه فى نبوته فلا نقض بخروج من اختلف
فى نبوته وايضا يجوز ان يكون القايل بهذا
التعريف من لا يقول بنبوته فلا نقض عنده
ويحتمل ان يكون الاختلاف فى انه مبعوث
لنفسه فقط او لغيره ايضا لا فى اصل نبوته
وبعثته فح لو ورد النقض فانما يرد على
من يقول انه مبعوث لنفسه فقط فيجوز
ان يكون القايلون بهذا التعريف لا يقولون
انه مبعوث لنفسه فقط وفيه تامل ونقل
من الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن
نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول
ايها المسلمون هلموا الى فانه لم يبق على دين
الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيرى فلو
فان يخرج المعرف الى بغ لو ثبت ان هذا
النقل مما اتفق عليه القوم كافة والنقل

قوله ولو ثبت بالنقل الصحيح لي طرى العليل في هذا المقام ان مقصود المحشي من هذا الكلام ان ما نقل من الملل والنحل النحل لو فرض انه نقل الموف لا الناقض الصحيح لانه مبني تقدير اتفاق القوم عليه لا يدل على انه مبعوث اليهم حتى يقول الكتاب لا يقتضي ان يدل لم يكن مادة للتنقض فكونه نافى للموف ومفر اللنا قض ولا مبنيا انه ليس مبعوثا الى الغير لانه كان على دين ابراهيم عليه السلام الجواز انه يكون على دينه عليه السلام ويكون مبعوثا الى الغير فلا يكون الغير مفر اللنا قض بل للموف ومبنيا ما قرره يكون كلام المحشي بعضه او له الى آخره مرتبطا بعضه ببعض واما على ما قرره المولوي فيبقى على فلا يرتبط قوله ولو ثبت الى آخره بما قبله ومع ذلك يكون كلام المحشي كلاما محذوفا تع حذرته ما بالنسبة الى غير صحيح وغير مفيد لمرامه ومشتملا على ما لا يعنيه كما حققته وان اردت الاطلاع على فطانته حتى تطلع الى ما كتبته لك لعله العقل علي الحق

من تحصل وتحصين في كتاب او كتابين
بل اكثر لاحتمل مادة الاحتمال ولو ثبت بالغرض
فلا يدل المنقول على انه اوحى النبوة بالبعث
اليهم لجواز ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه
لا لغيره لكون يعلمهم ونبيهم كما ان علماء
امة محمد صلى الله عليه وسلم مثلا يعلمون
غيرهم دين محمد صلى الله عليه وسلم وكذا الى
على تقدير صحة النقل والاتفاق فيها على
ليس مبعوثا لنفسه لان كونه على دين
ابراهيم عليه السلام لا يدل على انه ليس نبيا
سيما اذا قال هذا القول مع قوم ليس مبعوثا
اليهم وهم على دين ابراهيم عليه السلام واوحى
مرتبة التعظيم بالنسبة اليهم تدبر ولا تسمع
في الرد والقبول او هو منقول من النبي
اه لا يخفى انه على الاول يكون ايضا منقولا على

قوله لا اشعر على اه وجهه ان ذلك لا اشعر على في قبول الناقض بل تشعر على الناقض بانه ليس نبيا مادة الناقض فانه في قوله ام بنيا على دين اه او قوله لا احد غيره فانه على ما يراه المعترض اه فتح منه قد ظلله

غاية انه منقول من العام الى الخاص
اذا كان بناء بمعنى اجرو الا فمثل الثالث
الا اذا اعتبر كونه خيرا في النقل لان كل
مخبر خبير فلا يضر عدم كون بناء بمعنى اخبر
لكفايته في النقل فالتقابل باعتبار كونه
منقولا من البنى بمعنى الطريق او من
النبي بمعنى المخبر او الخبير قوله اما للتاكيد اه
اما بالحرف في معنى السين او بالتصرف
في معنى المضارع بان يراد من المضارع
المستقبل القريب فيكون السين تاكيدا
فعلى هذا كونه على غير معناه الحقيقي لان وضع
السين لتقريب زمان الفعل المحتمل
للقريب والبعيد وخصصه بالمستقبل
القريب فعلى تقدير ان يكون المراد من
الفعل الزمان القريب لا تخصص السين

لان الفعل مخصص قبل دخوله ولا يتوهم
ان التخصيص غرض من الوضع للموضوع
له وليس موضوعا للسين حتى يلزم من
انتفاء المخصص مستعملا له في غير الموضوع له
لان السين حرف والحرف لا يستقل
بالمفهومية وانما يفهم معناه الحقيقي عند ذكر
متعلقه في الوقف فان لم مثلا للنفي في زمان
الماضي انما يفهم معناه الحقيقي اذا قارن
لفظ مضارع لا لفظ ماض او اسم هكذا
كل حرف لعدم استقلاله بالمفهومية
يكون ما يستعمل معه مرآة لملاحظة معناه
لا لفهم معناه فعليك تطبيقه قوله فان ما
متحقق الوقوع قريب على الاحتمالين
اشارة الى ان الاختلاف اه هذا بالنظر
الى اخراج السين المضارع عن المعنى الحالي

الحالي وتخصيصه الى المعنى الاستقبالي
وبين الاشارة والدلالة فلا يرد انه
لا بد ان الاعلام متأخر عن زمان التكلم
قوله لجواز ان يكون الاصول اه اي في
جميع الاوقات سواء كانت المذاهب
مجتمعة بان يكون لكل مذهب اهل في جميع
الاوقات او لا غاية انه لا يعلم وحاصل
ما نقل بعد هذا جواز وصول عدد اصول
المذاهب بالمرتبة المذكورة في وقت
سواء كانت المذاهب مجتمعة ام لا حين
اريد اصول المذاهب كما يدل عليه اداوتنا
قوله او نقصوا فان نوقش في الاول لكن
المذاهب لا شك انها ما كانت في زمان
الرسول والصحابة بل حدثت في زمان التابعين
وتبع فلا شك انها في اول المرتبة لم يكن

لم يكن بهذا العدد فكيف يصح القول بان المذاهب بهذا العدد في جميع الاوقات قلنا المراد جميع الاوقات بعد حدوث المذاهب فيجوز ان يكون المذاهب في اول الحدوث بهذا العدد قوله بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد اه وتقييد الاختلاف بالمعتد به هاهنا لدفع ما يتوهم وروده من عدم كون جميع الاشاعرة من الفرقة الناجية لتحقق الاختلاف في الجملة بين ابي حنيفة رح والشافعي رحمهما الله تعالى مثلا كما في مسئلة التكوين والاسمى لا حاجة اليه في دفع التوهم المذكور بل هو مضر لان التقييد كما يقلل الافراد قوله وان زادوا او نقصوا اه فيه اشارة الى امكان اختيار كل من شقي الترديد بالنظر الى ما اورده المجيب المتوهم فلو

فان ورد على الشق الثاني شيء لم يذكره المتوهم وهو ان الاختلاف في الفروع بين الاشاعرة يقتضي ان يكون الناجية فرقة واحدة من الاشاعرة لا جميعها لا يضرنا فتامل قوله بعيد جدا البعد انما هو على تقدير ان لا يكون المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي يدخل الجنة بغير حرج ولا شفاعة لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلق وعلى القدر كونه من نوقش في حسابه والمفتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا كما قال الامام حجة الاسلام في كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ونقل هناك هذا الحديث بثلث روايات وليس واحدة منها ما نقله المص

هاهنا او لما ستفترق امتي ثلث وسبعين
فرقة الناجية منها واحدة وثانيها الهالكة
منها واحدة وثالثها كلها في الجنة الا واحدة
وفي موضع اخر منها كلهم في الجنة الا الزنادقة
وقال ويمكن ان يكون الروايات كلها
صحيحة فيكون الهالكة واحدة وهي التي
يخلدون في النار ويكون الهالكة عبارة
عمن وقع الياس عن خلاصه لان الهالك
لا يرجى له بعد الهلاك خير ويكون الناجية
واحدة وهي التي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب
فليس بناج ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهذان
طرفان وهما عبارتان عن خير الخلق
وخيره وباقي الفرق كلهم في الدرجتين منهم

فمنهم من يعذب بالحساب فقط ومنهم
من يعذب في النار ثم يخرج بالشفاعة ومنهم
من يدخل النار ثم يخرج على قدر خطاياهم
في عقايدهم وبدعتهم وعلى حسب كثرة معاصيهم
وذنوبهم وقلتها واما الهالكة المخلدة في
النار من هذه الفرق فهي فرقة واحدة
وهي التي كذبت وجوزت الكذب عليه
صلى الله عليه وسلم بالمصلحة واما من
ساير الامم فمن كذبه بعد قرع سمعه على التواتر
خروجه ونعت صفته ومعجزاته الخارقة للعادات
وايضا انما يعد اذا لم يكن المراد من قوله
صلى الله عليه وسلم كلها في النار كل واحدة
من كل فرقة بل في الجملة اي كل الفرقة سواء
كان كل فرقة واحدة منها من افرادها او بعضها
فيكون الا واحدة سلبا كليا واحادا كان

المراد كل واحد من كل فرقة ويكون قوله
عليه السلام الا واحدة رفعاً للايجاب
الكلي فلا يلزم القول بان معصية الفرقة
الناجية مغفورة مطلقا قوله استقلال
مكثهم اه اى قلة مكثهم سواء كان دخولهم
من حيث المعاصي فقط او من حيث
الاعتقاد فقط او من حيث العصيان
والاعتقاد معاً كما ان على ما ذكره الشارح او
سواء كان ان لا يدخل النار بحسب العصيان
ايضا اولا وبعد الدخول سواء كان ممتدا
اولا فان قيل معنى تقدير الارادة من
الدخول المكث الطويل ومن عدم الدخول
عدم طول المكث مع احتمال الدخول من
حيث الاعتقاد فكيف يحصل الترغيب في
تصحيح العقايد قلنا قلة المكث يجب ان

ان يكون الامر مشترك بين جميع احاد
الفرقة الناجية لا يوجد في ساير الفرق
وما ذلك الا الاعتقاديات فلو كان
الاعتقاد مثلا اقرب الى الحق ولم يصل
الى مرتبة الحق ثم من حيث انه لم يصل
الى مرتبة الحق يدخل النار ومن حيث
انه اقرب الى الحق من ساير الاعتقادات
يقل مكثه ولا يخفى عليك الاحتمالان
كما مر في قوله كلها في النار اى كل الفرقة
اى كل فرد من كل فرقة فيكون قوله
الا واحدة رفعا للايجاب الكلي ويحتمل
ان يكون كل فرقة في الجملة اعم من ان يكون
لجميع افرادها او بعضها فيكون ايجابا
جزئيا فيكون قوله الا واحدة سلبا
كليا فانظر في الجواب المذكور على هذين الاحتمالين

تجد الحق فانه على الاحتمال الاول لمكن ان
يراد مجرد الدخول ولا يلزم القول بغفران
جميع احاد الفرقة الناجية كما مر والمقصد الا
الترغيب في تصحيح العقايد في شيء من الاحكام
قوله ولا يسترسلون مع عقولهم اه ليس
المراد من استرسالهم مع العقول دون
الاشاعرة ان المعتزلة لا يتقيدون بتاويل
النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكمون
بما يدل عليه العقل بدون التفات الى النقل
وتاويله وان الاشاعرة مع قيام الدليل
العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر
وان خالفت العقل كيف يكون المراد
هذا فانهم اولوا كثيرا من الظواهر بالدليل
العقلي فان كلا من الاشاعرة والمعتزلة
متفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك

ولذلك اولوا ايدا وقدما والاستوا على العرش
ووجه الرب الى غير ذلك بل الفرق ان المعتزلة
يقولون بالحسن والقبح العقليين للاشياء
بخلاف الاشاعرة فانهم يقولون بان حسن
الاشياء وقبحها شرعيان فيجوز الاشاعرة
حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع بدون
ان يكون في نفسه حسن او قبح فيتبعون الشارع
بدون التفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه
بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا بان للاشياء
حسنا وقبحا في نفس الامر قد يوافقها الظواهر
وقد يخالفها والواجب الاتباع على ما في نفس
الامر فربما يتوقفون في الظواهر في اول الامر
حتى يجدوا في نفس الامر انه مخالف لها
فيؤولون الظواهر او موافقا فيتبعونها
فتامل ولا تتبع الهوى قوله بل الاليق اه

قد عرفت المراد من الناجية على ما نقل من اعلام
ولعله خواص الاشاعرة لا كلها بل الذين ادركوا
صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وشرفوا
بكلماته عليه السلام سماعاً وبلوا اباءه
الذين هم نجوم الاهتداء ان كانوا وخلفين
في الفرق وعدوا منها اقول بل الحق في الجواب
انه يجب ان يكون مسلكهم متوسطا بين
المسالك وان يكون آمنا من طرفي الافراط
والتفريط فان خير الامور اوسطها اعدلوا
هو اقرب للتقوى والعدل هو التوسط
بين طرفي الافراط والتفريط باعتبار القوى
الشهوية والغضبية والعقلية فيكون عبارة
عن العفة والشجاعة والحكمة ويقابله الجور
كما قيل وهم الاشاعرة فانهم شكر الله سعيهم
سلكوا في الاكثر طريق التوسط فقالوا في

مسئلة افعال العباد مثلاً بالكسب لا بالجبر
المطلق كما يقول به الجبرية ولا بالاختيار
المطلق كما يقول به المعتزلة والشيعة وكذا
في مسئلة الرؤية فانهم لا يقولون بان الله تعالى
جسم كما تقول به المجسمة مع انه يرى ولا يقولون
بامتناع رؤيته مع كونه غير جسم مجرد عن الحيز
والمكان كما يقول به المعتزلة وكذا في مسئلة
افادة النظر العلم ولا يقولون بعدم افادة
النظر الصحيح العلم مطلقا كما يقول به السمنية
او في معرفة الله تعالى كما يقول بها المهندسون
والاسماعيلية ولا بافادته بطريق الوجوب
مثل المعتزلة بل بافادته العلم مطلقا لكن بطريق
جري العادة وكذا في مسئلة وجوب النظر
في معرفة الله لا يقولون ان النظر في معرفة
الله عبث لا يجوز عقلا لانه لا يفيد المعرفة

مثل المهندسين وغيرهم ولا انه واجب
عقلا كما يقول به المعتزلة بل يقولون بتوقف
العقل في هذا الحكم ويقولون الحكم بوجوبه
بحسب الشرع وكذا لا يقولون بعينية الصفات
كما يقول به بعض الحكماء ونسب الى المعتزلة
ايضا وان كان ظاهر قول المعتزلة على ما سيحرر
في الشرح ليس على العينية بل على انه من
الاعتبارات العقلية ولا بغيريتها كما
يقول به اخرون وكذا في الاعتقاد بالصحابة
رضي الله عنهم اجمعين لم يسلكوا طريق
الخوارج والنواصب ولا طريق الروافض
بل سلكوا طريق حسن الظن في حقهم
جميعا وقس على ما ذكرناه سابقا ويلهم
وسيجي تفصيلها ان شاء الله تعالى والحاصل
انه يجب ان يكون المناط والمدار في النجاة

في النجاة على توسط المسلك بين المسالك
كما ذكرنا لا الاختلاف في المسايل الكثيرة ولا
لام الكتاب البعيد بحيث يكون منشأ التشنيع
ظاهرا كما يفهم الاول من اوايل كلام الشارح
في الجواب والثاني من قوله وغير ذلك من
المسايل التي شنع عليهم مخالفوهم كما شحنوا
به كتبهم في الاواخر بعد ايراده المسايل التي
فيها بعد على ما ذهب اليه الاشاعرة لا على
ما ذهب اليه غيرهم وترك المسايل الخلافية
التي ليس فيها بعد مثله كما ذهب اليه الاشاعرة
بل فيها بعد على ما اختاره غيرهم مثل ما قول
الاشاعرة ان الله تعالى لا يجب شيء عليه
كما يقول المعتزلة به كوجوب الاصلح واللطف
وغير ذلك مع انه من الخلافيات المقررة
ومثل ما يقول ان الحسن والقبح شرعيان

لا تحقيق ان كما القول به المعتزلة والشيعة مع
انه من اعاظم الخلافيات والمعارك وبنى
عليه كثير من الاختلافات الاخر لان البعد
فيه فيما التزمه المعتزلة والشيعة للزوم عزل الشارع
عن امر السلطنة التامة والقدرة العامة
بان يتصرف كيف يشاء بل يكون منصب
الشارع ووظيفته هو التعليم والتفهيم فقط
مثلا ان يعلمنا ان الصلوة واجبة في نفس
الامر والخمر حرام فيها فيكون الواجب
معزولا عن قدرة اباحة الخمر وايجابها
والنهي عن الصلوة وتحريمها فيمكن ان يكون
وجه تسميتهم معتزلة هذا او شيء آخر لهذا زيادة
تفصيل وتمثيل في موضعه ان شاء الله تعالى
ومثل ما يقولون من حدوث الكلام
اللفظي وقدم الكلام النفسي لانه لا بعد في

في شيء منها بخلاف المعتزلة والشيعة فانهم
يقولون بانحصار الكلام في اللفظي وحدوثه
مع توصيف الواجب ذاته تعالى به في مواضع
وتواتر النقل عن جميع الانبياء فيه قائلين
بانه متكلم بمعنى ايجاد الكلام مع الغير ملتزمين
خلاف العرف واللغة والمجاز في هذا الكلام
في جميع الملل والاديان فما كان من نحو
الاشاعرة في هذه كلها ايضا متوسط لعلها
بعد ملاحظة مذهب من ينكر حسن الاشياء
وقبحها مطلقا فلا تغفل عن ظاهر قول
ابن المطهر الحلي مخالفة بينة وغير ظاهرة وجوابه
وجواب الشارح اي معنى اراد وتامل حق
التامل فانه اراد المخالفة الكثيرة او الظاهرة
المستبعدة فالجواب بعد التسليم وقطع النظر
عما ذكرنا ما ذكره الشارح اولا واخر الله

اي المعتزلة والشيعة منه

الجواب ابن المطهر الحلي منه

وان اراد ما يؤول الى التوسط فالجواب
ما ذكرنا من ان التوسط فيما ذهب
اليه الاشاعرة ثم يرجع البيان ببعض
ما ذكر بعض البيان فانهم يقولون بجواز
رؤية كل موجود بكل عضو من الاعضاء لانه
يجوز ان يتلطف الغذاء في الابدان بسبب
الرياضات او عناية من الله بحيث
يكون كل روح حيواني في كل جزء من البدن
مثل الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين
ومجمع النورين فيصح ان يرى به ويقوى
بحيث يتعلق باي شيء كان في ان الآن
مثلا قد يرى احد منا ما يتعذر رؤيته
ما لا يراه آخر لضعف بصره مع عدم التفاوت
في حال المبصر في الظلمة والنور والقرب والبعد
وغير ذلك من شرائط الرؤية بل قد يرى

يرى بعض الحيوانات شيئا في الليلة المظلمة
ولا نتمكن على رؤيته اصلا فيجوز ان تقوى
باصرتنا بحيث يرى كل شيء حتى المسموعات
والملموسات والمذوقات والمشمومات
وان لم يكن في المتعارف شيء منها مما
يتعلق به البصر بل يكون الروح البصري
مثل الروح السمعي والذوقي والشمي واللمسي
ايضا كما ان نسبة الحس المشترك على جميع
المدركات سواء بل يجوز ان يفعل كل من القوى
الخمس الحسية فعل الآخر فيرى بالسامعة
مثلا ويلمس ويشم ويذوق بها وعلى هذا القياس
ثم لا تغفل ايضا عن لفظ الاصحاب فانه جمع
الجمع البتة على احتمال بل على الاحتمالين
او اعطف قوله او قد نجمع جمع صحب على انه
جمع صاحب والتبعية على الاصحاب انما هو

في مذهب الاشاعرة بخلاف الشيعة فانهم
في رواية منهم يقولون ثلثة من الاصحاب
مقبولة فقط قوله في كل عصر اه اي اي عصر
كان فان الاجماع ينعقد باتفاق اهل
الحل والعقد في زمان واما اتفاقهم في كل
عصر بعد عصر فليس بلازم بل على هذا لا يمكن
ان يتحقق الاجماع اصلاً قوله فان المذكورات
ليست اي جميعها والا فبعضها مثل حدوث
العالم وغيره مما اجمع عليه ثم لا يخفى ان النسبة
الى الطائفة المخصوصة وهم السلف المحدثين
لا يدل على ان ليس المراد الاجماع المصطلح
لجواز ان يكون السلف المحدثين جميع اهل
الحل والعقد في زمانهم فينعقد الاجماع باتفاقهم
قوله وبينا انه لا يتم السند الا بالحج اذ غاية
ما لزم من عدم تقدم عدم الشيء على وجوده تقدما

تقدماً ذاتياً الذي هو مرتبة العلية ارتفاع
النقيضين في المرتبة لا في الزمان وحاصله
على ما حققه الشارح التحرير في حواشيه على شرح
التجريد سلب تلك المرتبة عن النقيضين
كالعلية مثلاً فان وجود الشيء ليس علة
لوجوده وكذا عدمه ليس علة له فالعلية
مسلوبة عنهما وهما مرتفعان عن مرتبة
العلية وكالمعروضية للسواد وله وسلبه فان
السواد ليس معروضاً للسواد لنفسه وكذا
سلب السواد ليس معروضاً للسواد فالسواد
ونقيضه مرتفعان عن مرتبة المعروضية
بمعنى سلب المرتبة عنهما وهذا التحقيق من خواص
الشارح المحقق المدقق روح الله روحه
ونقل عن الشيخ انه قال للمعلول ان ليس له
من علته ان ليس اي موجوداً والذي

يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات
لا بالزمان عن الذي يكون له عن غيره فيكون
كل معلول ايضا بعد ليس بعدية بالذات
ورد عليه الشارح في حواشيه على شرح التجريد
ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما
كما انه ليس له في نفسه ان يكون موجودا
ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم
الى العلة موافقا للامام ووجه الاستاد في
كلام الشيخ حاصله ان ليس المراد من كون
اي حاصل توجيه الاستاد
العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى
يمتنع او انه اولى به لا تنفك الاولوية الذاتية
بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق
وجعل كما في وجوده لان علية العدم للعدم
ليس بالتاثير والايجاد بل هي عبارة عن
عدم تاثير الوجود في الوجود فالعدم اولى للممكن

للممكن لاجل هذا او احق ولا معنى للتقدم الذاتي
الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ
في الهيات الشفا انه في بيان التقدم الذاتي
وكان المناسب ان يقول هذا معنى اخر سوى
ما قصدوا في اقسام التقدم الذاتي والا يلزم
تركب كل علة تامة كما ذكره الشارح واجتماع
الوجود والعدم كما سنذكره بلا واسطة

التقدم الخمس لانه من اقسامه

قوله ولا يتحقق العلة التامة الخ اقول والا
يلزم اجتماع النقيضين لان العلة في آن
حدوث المعلول لو كان حادثة متحققة البتة
وكذا اجزاؤها فيلزم اجتماع العدم والوجود
في ذلك الآن سواء كان علة الحدوث وعلة
البقاء واحدا او لا فان قيل يجوز ان يكون
العدم معدا فلا يلزم الاجتماع قلت فيلزم حدوث
جميع الممكنات ولا يمكن دفعه بانه لو كان العدم

معدا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو الوجود
لان المعد هو الموقوف عليه وجودا وعدما
وعدم العدم هو الوجود فيلزم تقدم الوجود
على نفسه لان عدم العدم ليس نفس الوجود
بل لازمه وملزومه كما قيل ولا يلزم من تقدم
احد المتلازمين بالذات تقدم الآخر كذلك
بل يلزم ان يكون فاعلا مؤثرا ولانه ليس
في مرتبة تأثير الفاعل وجود المعلول فيجب
ان يكون عدمه في مرتبة التأثير فيكون م
مؤثرا فيتحقق فاعلان لكل معلول بل علتان
تامتان لكل معلول وايضا وجوده ليس
في مرتبة العلة التامة فيتحقق عدمه في تلك
المرتبة فيجب ان يكون لكل معلول علتان
تامتان بل علل تامة كذا وليس وجوده في مرتبة
الشرط فيجب ان يكون عدمه شرطا بعدد

بعد والشروط فيتعدد والعلة التامة ايضا
وكذا يجب ان يتحقق له العدم في مرتبة
المادة في المعلول المركب فيكون مادة
وكذا يكون صورة فيتعدد ذات المعلول
المركب كتعدد العلة التامة وكذا يكون معدا
وكذا يكون غاية فيترتب عدم المعلول على وجوده
ايضا وكذا يكون قريبة وبعيدة وتامة وناقصة
وفاعلا وشرطا ومعدا وغاية ومادة وارتفاع
مانع معا مع ان هذه العلل قسيمة بعضها
على البعض بل يلزم ان يكون عدم كل شيء
ليس وجوده علة بالنسبة الى الحادث المفروض
في مرتبة كل واحد من العلل المفروضة وكذا
يلزم ان يكون وجود كل شيء ليس عدمه
علة بالنسبة الى المعلول المفروض في مرتبة
كل واحد من العلل المفروضة بل يلزم ان يكون

كل من الوجود والعدم لكل شيء وليس وجوده
ولا عدمه علة في مرتبة كل من العلل المفروضة
لشيء وان كان ما ليس لعلة وجوداً او عدماً
معلولاً لذلك الشيء فيلزم اجتماع النقيضين
باعتبار اجتماع الوجود والعدم في مرتبة العلة
وباعتبار اجتماع التقدم والتأخر الذي هو
اخص من عدم التقدم في المعلول بل في
العلة ايضاً فتأمل حتى يتضح الحق قوله بعدية زمانية
اعلم ان البعدية الزمانية عند المتكلمين
يستلزم الزمان فان الزماني بالنسبة الى شيء
آخر زماني يقال له انه متقدم او متأخر بالزمان
واما اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض
بالذات عندهم وكذا تقدم عدم الزمان على
وجوده تقدم بالذات وهو قسم سادس
احدثه المتكلمون والتقدم الزماني منحصر

منحصر عندهم فيما بين الزمانيات فكيف يقولون
ان تقدم عدم الزمان على وجوده تقدم زماني
مع انه يستلزم وجود الزمان حين عدمه
ولعلهم ارادوا بالبعدية الزمانية ههنا البعدية
التي لا يجامع معها القبل البعد ولما كان هذا المعنى
عند الحكماء منحصراً في الزمان واجزائه وعرضاً
اوليا لاجزاء الزمان وعروضه لغير الزمان
واجزائه ثانياً وبالعرض وكان التقدم الزماني
هو هذا وكان اقسام التقدم منحصراً عند الحكماء
في الخمس كما بينوا في موضعه وان لم ينحصر
عند المتكلمين كما مر سموه بعدية زمانية
على اصطلاح الحكماء قوله كما هو المتبادر
فان قوله بعد ان لم يكن يدل على البعدية
الزمانية صريحاً لان قوله لم يكن فعل يدل على الزمان
الماضي كما قيل مثله في اختيار ان يفعل

اشارة الى ان السلف لا يريدون بالبعدية الزمانية
ههنا ما لا يجامع فيه السابق اللاحق وهو عند
المتكلمين بالذات وعند الحكماء بالزمان بقولهم
فلا يرد ما قيل فاستمرار اليهما ما كان
ولما كان الاول مجرداً
الاستاد والثاني حدث
البلاد



وان ينفعل في بيان اقسام المقولات
يدل الفعل والانفعال بالنسبة الى المعنى المجرد
فلذا لبعد ابطال ان المصدرية معنى الفعل
لا يجب ان يعبر او زمان غايته انها لا [illegible]
بصيغة الفعل او هي مع ان اداته بصيغة
الفعل لو دل فانما يدل على ان شيئا ما [illegible]
في الفعل معتبرا هنا وهو اعم من الزمان والتجدد
كما اعتبر في ان ينفعل دون ان ينفعل التجدد وفيه [illegible]
الا النسبا ور قوله [illegible] وصورها الجسمية
انواع الاجسام عند المشائين مركبة من
جواهر الهيولى الاولى المحل للصورة الجسمية
والصورة الجسمية والصورة النوعية
المسماة بالكمال والقوة والطبيعة ايضا
الحالة ايضا في الهيولى وعند الاشراقيين
مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية

التي هي الجسم المطلق عندهم والاخر عرض
من لوازم الماهيات قائم بها ويجوزون تركب
الجوهر من العرض والجوهر واما الشكل فهو
الهيئة الحاصلة من جهة احاطة حد او حدود
بالمقدار المحيط او المحاط احاطة تامة قوله وكذا

على البعض لابد من زمان لان المعدات اما


التي هي الجسم المطلق عندهم والآخر من
من لوازم الماهيات قائم بها ويجوزون تركب
الجوهر من العرض والجوهر واما الشكل فهو
الهيئة الحاصلة من جهة احاطة حد او حدود
بالمقدار للمحيط او المحاط احاطة تامة دوه ونحوه
اي امر عام مثل الجنس عرضي ان لم يكن
ذاتيا لتلك المعدات لان اشتراك تلك
المعدات في مفهوم ذاتي او عرض متعين ولم
الى احتمال تقدم نوعه اما ان المراد من الجنس
او النحو اعم او لان تقدم النوع يخالف
الحق كتقدم الاشخاص ولعل الوجه هو الاول
فهو دعوى من غير برهان لعله اشارة الى
ما نبيه الزمان وكونه كما وكما بالذات وكونه
مقدار الحركة والا فلتقدم المعدات بعضها
على البعض لابد من زمان لان المعدات اما

وان ينفعل في بيان اقسام المقولات
بدل الفعل والانفعال بالنسبة الى المعنى المجدد
فلا يبعد ابطال ان المصدرية معنى الفعل
لا يجب ان يراد زمان غاية الامر انه اولى
بصيغة الفعل اولى مع ان اداته بصيغة

الهيولى على الاطلاق هي محل للصورة الجسمية الجوهرية وهي اربعة
اقسام الهيولى الاولى وهي جوهر غير جسم محل للتفصيل بذاته والهيولى
الثانية جسم قام به الصورة كالاجسام بالنسبة الى الصورها النوعية و
الهيولى الثالثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صارت
محلا لصورة اخرى كالخشب لصورة السرير والطين للكوز و
الهيولى الرابعة وهي ان يكون الجسم مع الصور التي محلا
لصورة الاخرى كالاعضاء لصورة البدن واجزاء الرابع و
بصورته والهيولى الاولى جزء الجسم من حيث هو جسم والثانية
نفس الجسم والثالثة والرابعة فالجسم جزء منهما شرح صحائف

مركبة من جزئين احدهما الصورة الجسمية

تقدم سوى التقدم بالطبع على معلول الا انه
ذلك الا تقدما زمانيا وان اوعد ابدا انه
بعضها فليرجع الى مبحث الزمان في الكتب
المبسوطة قوله لجواز ان يكون الممكن في الازل
محالا ان منع كون امكان وجوده الازلي
في الازل لا مجال لمنع كون امكان وجوده
فيما لا يزال في الازل على ما نشأ من امكان
الحادث في الازل والا لزم الانقلاب من
الوجوب او الامتناع الذاتيين الى الامكان
الذاتي فللمستدل ان يقول كلامنا في علته
الوجود الذي للحادث فاذ الحقق جميع
ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل ولا شك
ان امكانه ايضا متحقق في الازل لما بين يجب
ان يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدم الحادث
قوله لان الامكان الخ اقول لا يرد ان الا

الامكان مأخوذ في جانب المعلول كما قال
الشارح في حواشيه على شرح التجريد في بيان
العلة التامة حاصله ان العلة ما يحتاج اليه
المعلول بعد الامكان لان هذا مجرد اصطلاح
في العلة وليس نظر المستدل في الاصطلاح
بل غرضه ان ما لا بد منه في وجود الحادث سواء
كان بعد امكانه او قبله او نفسه وكذا لا يرد
ان الامكان امر اعتباري عقلي متاخر عن
وجود الممكن بمراتب لان السيد المحقق
قدس سره قد حقق في حواشيه على شرح
حكمة العين في المقالة الرابعة في مبحث اثبات
العقل حيث قالوا المجموع الامكان لا يستلزم
امكانات المجموعة كالحادث فان امكانه
مجامع للازل ووجوده لا يمكن ان يجامع
الازل وارد عليه بان الامكان نسبة

فيمتنع حصولها بدون المتسببين وقال المحقق
عليك ان ما ذكره يقتضي تأخر امكان الشيء
عن وجوده فهو قبله لا يكون ممكنا بل اما
واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب والغلط
انما هو فيما توهمه من ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها وليس كذلك بل هو
نسبة بينها وبين الوجود الخارجي فاللازم
تأخره عنها وعن مفهوم لا عنها وعن الوجود
الثابت انتهى كلامه في بيانه شارح الاثبات
ونقله الشارح في شرح التهذيب تأخر الامكان
عن الوجود الثابت وايضا يجوز ان يكون
الزاما على ما جوزه الخصم قوله باختيار الشق
الثاني من الترديد اي الاول اقول هذا
اختيار شق الطلاء المستدل بكلا ضميه
فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي

شق الترديد الثاني فيمتنع اما لزوم ما الزم
او بطلانه دليل المحال الشيئي منهما اما على التقدير
ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل ولم
يحدث حين حدوث الحادث شيء من علته
فلزوم حدوث الحادث بدون تمام علته
ظ وكذا بطلانه لانه يلزم سد باب اثبات
الصانع جل ذكره وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح
والكل معرضون ومحترزون عنه وهكذا
الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل
وبطلانه وان لم يسد باب اثبات الصانع
على تقدير عدم بطلان التسلسل لان له مسلكا
آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل الا ان الكل
متفقون على بطلانه بادلة لا يصلح للقدح
والقدح بجواز التسلسل في المعدات بجملته
راجع الى ما ذكره الشارح اولا ولا يكون

وجها آخر على انه لا اشارة اليه في كلامه اصلا
قوله لوجوده في الازل اه اي لوجوده الازلي
فيكون في الازل قيدا للوجود كما يظهر من
قوله بل لوجوده فيما لا يزال لا التعلق لكن
ارادته من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى
الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام
المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي
للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا
او تحققه بلا تمام علته او التسلسل لان مدعى
الحكم ان ممكن ما قديم والا لكان جميع
الممكنات حادثا فجميع ما لا بد منه في وجود
الممكن لا يخ اه وان ارادته من جملة ما لا بد
منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث
اعني الوجود فيما لا يزالي فهو ساقط لانه يلزم
ان لا يتحقق الحادث او يتحقق بلا تمام علته

علته لان هذا التعلق لم يتحقق قبل ولا يتحقق
بعد ولو قيل بتحققه حين حدوث الحادث
لزم ان يوجد المراد على خلاف الارادة لانها
تعلقت بوجوده الازلي مع انا ننقل الكلام
الى التعلق بانه حادث فما ذا علته ومع قطع
النظر عن عدم الدلالة في العبارة لو جعل
في الازل ظرفا للتعلق يتوجه ان التعلق
الازلي ان قيل انه من جملة علة الوجود
الازلي فنقول ليس كلامنا فيه وان قيل
انه من جملة علة الوجود الذي للحادث لكن
لم يتحقق في الازلي فيما لا يزال قلنا تحقق
التعلق الازلي فيما لا يزال بط وهل هو الا
تناقض فلو لم يتحقق فيما لا يزال ايضا يلزم ان
لا يتحقق حادث اصلا لان التعلق الازلي
الذي من جملة علته لم يتحقق لا في الازل ولا فيما

ولا فيما لا يزال قوله خلاف المفروض اه
اقول يرد عليه ان المفروض انه ان تحقق
جميع ما لا بد منه في الازل في الفعل بتحقق
التعلق الازلي بوجود الحادث فيما لا يزال
لا يستلزم الفعل انه لم يبق شئ مما لا بد منه
في الوجود للحادث فالفعل بالاحتياج الى امر
اخر سوى هذا التعلق هو عين المفروض
نعم لو قال على تقدير كونه متمما لعلة وجوده
انه خلاف المفروض او اسقط قوله وهو
خلاف المفروض واكتفى بباقي المقدمات
اشارة الى انه منع المقدمة المستدل عليها
في اصل الدليل فان الاعادة يدل على ان المانع
لم يتمم نظره في المذكور لكان له وجه فالوجه
في اسقاط المنع ما ذكرناه من انه اختيار
شق ابطله المستدل بلا احتياج اليه قوله وان

وان اراد تم انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال
اه لا يذهب عليك انه يجر آخر الجواب
الى اختيار الشق الاول من الترديد لان
الترديد كان في الوجود الذي كان للحادث
وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة
تخلف المعلول عن ذات العلة التامة
مستندا بان المحال انما هو تخلف المعلول عن
ارادة الفاعل المختار والمستقل بالتاثير لا عن
ذاته والذي ذكروا في امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة من لزوم الترجيح بلا مرجح
عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في وقت
اخر لا يلزم ههنا تأمل قوله وقد يقال ان الله
فوق الزمان اه اعلم انه قد يراد من كون
الشئ فوق الزمان وسابقا عليه ومتعاليا
عنه ان لا يدخل تحت تصرف الزمان وتغيره

كما يقول الفلاسفة ان الواجب فوق الزمان
ومتعال عنه مع انهم يقولون بقدم الزمان
وظاهر ان المراد هٰهنا ليس هذا المعنى لان الخصم
ايضا قايل به والكلام في القبلية والبعدية
الزمانيتين وقد يراد بالسبق الذي لا يجامع
السابق اللاحق والمراد هٰهنا هذا المعنى فان
قرّر هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل
ويؤيدها عدم جعلها وجها آخر من وجوه اجوبة
الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث
كما عنون البواقي بالثاني والثالث مثلا
فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها
جوابا بالدليل دون دليل والشارح في مقام
نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث
قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب
مطلقا يكون مقدماتها وعادي بلا دليل على

على ما يظهر ويكون صاحب فان قيل مستدلا
باعادة خلاصة الدليل المذكور اشارة
الى ان ما اوردته وحاول بلا دليل في مقابلة
المستدل لكن الحق انه نقض باختيار الشق
الاول من الترديد وقوله انما يوجد ما يوجد
على حسب ما تعلقت به الارادة اشارة الى
وجه تخصيص حدوث الحوادث باوقاتها وقوله
والزمان من جملة الممكنات الخ اشارة
الى وجه حدوث الزمان قال المحقق صاحب
التجريد واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله فالاول اشارة الى قوله واختص الحدوث
بوقته والثاني الى قوله اذ لا وقت قبله
وقال شارح التجريد هذا جواب عن الاستدلال
بان الاجسام لو كانت حادثة يتوقف حدوثها
على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم

عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت مع تساوي نسبتها
الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت
معين كما في الحادث الاول ويلزم فيه هذا خلف
والجواب ان حدوثها لم يتوقف على امر حادث
مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه
في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اذ الزمان هناك
موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولا تميز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد
التوهم هذا خلاصة الشرح فيكون هذا
الجواب مثل ان يقال ان جميع ما لا بد منه
متحقق في الازل ولكن الارادة تعلقت
بالمعلول بان يتحقق بعد الف سنة مثلاً

مثلا فالمعلول لم يقع على الحوادث فاعل المختار
سواء كان مقارنا بوجوده او متأخرا عنه
فيكون حاصل قوله فان قيل اه وحاصله
ان الوقت اما ان يكون مما لا بد منه في
وجود الحادث او لا فان كان الاول لزم
خلاف المفروض وننقل الكلام اليه ايضاً
فلا يمكن ان يق ان الارادة تعلقت بوجوده
على هذا النحو لانه يرجع الى ما سبق قبله
ومن قوله والحاصل اه لا يكون جوابا اخر
وان قيل كان السابق جوابا باختيار الشق
الثاني من الترديد فاين هذا من ذاك قلنا
قد بين انه الجزء الاخر الجواب اما اختيار الشق
الاول لان عدم تحقق جميع ما لا بد منه انما
هو للوجود الازلي وليس الكلام فيه واما
الوجود اللايزالي الذي كان الكلام فيه

فجميع ما يحتاج اليه متحقق في الازل كما ينادي
عليه كلام الشارح سابقا في الجواب عن قوله
فان قيل لا بد اه وجعل هذا التقرير آخر للسابق
بعيد والا لوجب ان لا يجيب بكلام يجب في
الاول قوله وعلى الاول يلزم اه ولا يخفى ان الشارح
بهذا الكيف مع قطع النظر عن بطلان التسلسل
مطلق لا تقييد في هذا المقام لان السلسلة
كلها حادثة فلا يرتبط بالعلل القديمة ولا تقييد
لحصص سلسلة المعلولات الغير المتناهية
بهذا اليوم مثلا لا يخفى على المتامل قوله فليت
الارادة ولا الامر به طرف السلسلة اه وقيل لا يخفى
عليك ان نفس الارادة من جملة اسباب
حدوث الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقها
المتوقف عليها وهكذا الى ان ينتهي الى تعلق
لا يكون بعده الا المعلول فينحصر هذه التعلقات

التعلقات بين الارادة السابقة على التعلق
وبين الحادث الموجود وهو المراد بالانحصار
ههنا فظهر ان ما توهم وهم ظاهر السقوط واقول
لا يخفى عليك ان انحصار الامور الغير المتناهية
بين الحاصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور
الغير المتناهية طرف معين ثم يتعين بعده
واحد من السلسلة وهكذا الى طرف التعلق
الاخير الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله تعلق
الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا متعين
وهكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا كل
تعلق فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية كيف
ولو قيل تعلق معين بعد الارادة لما احتيج
الا جعل الارادة من جملة اسباب الحوادث
كما قيل فانه يكفي ح ان يقال التعلقات الغير
المتناهية محصورة بين التعلق الذي بعد الارادة

والتشقيق الذي يلي الممكن والقضاء على ما ذكره
هذا القائل بيرد مثله على الحكماء ايضا في تعاقب
الاستعدادات فلا يكون لتخصيص البحث
على مذهب المتكلمين وجه اشار اليه الشيخ
المحقق بقوله على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية على المادة وبقوله كما ان ليست
المادة طرف السلسلة اه الى ان المعترض
معترف بانه لا انحصار بين الحاصرين على ما ذهب
اليه الحكماء ولو اراد من الانحصار ههنا معنى
آخر على ما يظهر من قوله وهو المراد من الانحصار
ههنا فلنسلمه ثم الكلام في لزوم الانحصار
المستحيل حتى يلزم بطلان الملزوم على ما قال
فقد قيل عليه انه باطل لانه يلزم انحصار الامور
الغير المتناهية اه فظهر حال التوهم قوله
وحركتها دائمة فهي ذات جنبتين اه اعلم ان المراد

من هذه الحركة الدائمة الحركة بمعنى التوسط
لا بمعنى القطع المفسرة بكون الجسم بحيث
اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو
قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه
وقالوا انها حالة شخصية قائمة بموصوفها باقية
من مبدأ المسافة الى منتهيها فيختلف نسبتها
الى حدود المسافة ففي كل آن يفرض يقارن
حدا من حدود المسافة وبسبب اختلاف
نسبتها الى حدود المسافة ترسم في الخيال امر
ممتد وهو الحركة بمعنى القطع كما ترسم من
الشعلة الجوالة بسبب اختلاف نسبتها
الى حدود المسافة الدائرة والزمان بمعنى الآن
السيال ينطبق على الحركة بمعنى التوسط ويرسم
منه الزمان الممتد المنطبق على الحركة بمعنى القطع
كما ترسم من التوسط القطع ونسبتها مثل

اى غير الدائرة سيما لانه لو كان يكون الحركة
الشغلتين على وجه الاستقامة
لا على وجه الاستدارة حتى يكون ارتسم
والدائرة فلو كان [illegible] الشغلة فيتحرك على
الاستقامة يكون ارتسم غير الدائرة
لا محالة [illegible]
[illegible] عنه [illegible]

ان نأخذ الشقتين معاً ونحركهما معاً فنرسم
منهما دائرتان او غيرهما احديهما بمنزلة الحركة
بمعنى القطع والاخرى بمنزلة الزمان الممتد
كما ان الشقتين احديهما بمنزلة الحركة بمعنى
التوسط والاخرى بمنزلة الزمان بمعنى آن
السيال وما سيجيء في كلام الامام في الرد من
قوله فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء
اى يكون في الحركة [illegible] يتبع منه حد [illegible]
حيث حكم بانه متشابهة الاجزاء مع
ان التوسط لا يقبل القسمة اصلاً يجب
ارجاع متشابه الاجزاء الى السلب اى لا
له اجزاء متخالفة سواء كان له اجزاء او لم
او لا يكون له اجزاء اصلا قوله وقد رايت
في بعض تصانيف ابن تيمية ولعل وجه قول
ابن تيمية بالتسلسل على سبيل التعاقب في
العرش انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى

مكاناً على ما سينقله الشارح انشاء الله تعالى
والواجب تعالى ولا يوجد مكان ازلي فاضطر
على مذهبه بناء على قول بحدوث العالم الى
القول بالتسلسل في العرش لانه مكان الواجب
عنده قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة
لح تسلسل ممنوع وانما يكون كذلك اذا كان عدمه
لذاته وليس كذلك لما حققناه في موضعه
فان صاحب التحصيل فيه ولولا انه في الاكتساب
ما العدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت
انتهى وقد سمعت عن الاستاد روح الله
روحه الى حين ما كنت متفطنا بما ذكره
الشارح بالتفصيل وعرضته عليه ان علة
عدم الحركة نفسها ولا يخفى عليك انه لا يلزم
عليك ان يكون الحركة ممتنعة لذاتها لان الممتنع

لذاته ما لا يجوز له وجود خاص اصلاً الا ان
يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد العدم
والوجود في الزمان الثاني فانهم قالوا الزمان
لا يمتنع الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
لذاته مع ان الزمان ممكن لذاته فان مفهوم
الواجب ما يمتنع جميع انحاء العدم الوجود والعدم
الخارجي لذاته ومفهوم الممكن ما لا يمتنع
عليه جميع انحاء الوجود الخارجي والعدم الخارجي
لذاته فاما ان يجوز له جميع انحاء الوجود الخارجي
سواء كان وجوداً او مستمراً او وجوداً بعد
العدم او وجوداً بعد الوجود الى في الزمان
الثاني وجميع انحاء العدم سواء كان عدما
او مستمراً او عدما بعد العدم او عدما بعد الوجود
او لبعض انحاء الوجود والعدم في الزمان كما
يجوز له الوجود المستمر والعدم المستمر ويمتنع الوجود

ومفهوم الممتنع ما يمتنع عليه جميع انحاء الوجود الخارجي لذاته

الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود لذاته
فيجوز ان يكون الحركة مما يمتنع عليه الوجود
في الزمان الثاني وان كانت ممكنة وكذا
لا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان
تخلف المعلول عن العلة التامة انما يلزم ان
لو كانت الحركة باعتبار الوجود في الزمان
الثاني ممكنة وليست كذلك بل هي ممتنعة
باعتباره لان المعلول من اقسام الممكن
ولكن يرد عليه ان الحركة لما كانت ممكنة
باعتبار وجودها في ان الحدوث فيجب
بقاءها بعد الاعتبار ببقاء العلة لان الممكن
دائمي ما دام العلة والا يلزم التخلف المستحيل
وكذا يلزم تخلف العدم عن الذات في زمان
الوجود فيكون الفساد فتحقق واشتد
ولعله لهذا فان الشيخ الرئيس ذهب الى ان

علة الغير المتقررة غير متقررة ولا يجوز ان
ان يكون العلة قارة والمعلول غير قارة
ونقله الشارح وحققه في بحث العلة والمبدأ
في بيان مبادي الافعال الاختيارية في حواشي
شرح التجريد فليرجع اليه وهذا اجمل كلامه على
غير ظاهره والا فظاهر كلامه ان عدمه لذاته
لا ان سبب الوجوب الحاصل لذاته وان السائل
كان يستفسر عن سبب عدم المعلول بعد
وجوده لعلته الا ان كلام السائل يحتمل
ان يكون سؤالا عن علته التامة او عن الجزء
الآخر منها لانه يكفيه هذا القدر في الزام الشيخ
لان الجزء لو كان حادثا ينقل الكلام اليه
وهكذا ثم الجزء الاخير لعلة العدم يحتمل ان
يكون دخله في رفع كل نحو من انحاء الوجود
المتصور لذلك المعلول وان يكون في رفع

في رفع وجود واحد مثل الوجود في الزمان الثاني
فلا يكون له دخل في رفع الوجودات الاخر
فكلام بهمنيار يحتمل ان يبين الجزء الاخير وان
علته بالوجه الاخير من الوجهين المذكورين
وان كان كلام السائل في العلة التامة ايضا
يصح هذا الكلام منه لا بان ذاته علة تامة للعدم
بل انه جزء فيكون لمجموع امور يرفع كل نحو
نحو وجود فقط علة تامة وذاته علة تامة في
رفع وجود خاص واما بالنسبة الى عدم المعلول
بجزء اخير باعتبار رفع وجود خاص ولا يرد عليه
انه لا يتخلف المعلول وهو العدم عن علته التامة
في الزمان الاول لان الجزء الاخير وهو الذات
متحققة والعلة التامة ايضا متحققة وعدم المعلول
لم يتحقق وتخلف الوجود الذي في الزمان
الاول عن علته التامة في الزمان الثاني

حملنا على غير ظاهره لظهور ضعف ظاهره فان
الممكن المساوي طرفي الوجود والعدم لذاته كيف
يقتضي العدم لذاته واما امتناع نحو شريك الباري
الوجود والعدم في حيز سل واقع وممن قالوا به
ولا استحالة فيه في نفسه وانما نشأ الخفا ههنا
من القول بانه جزء اخير لعلة العدم ومستلزم
له فالاشتراك انما هو في بعض الصفات
لا في الجميع ولا في الظهور والخفا ثم لا يخفى عليك
انه لما جوز وجوب الوجود الخاص للممكن لذاته
وعدم منافاته للامكان الذاتي ينسد اثبات
الصانع لجواز انتهاء سلسلة العلية ح الى ممكن
موجود بوجود خاص هو واجب لذاته
الممكن لا يحتاج الى علة اخرى لان الادلة
المبتنية على اثبات الدور والتسلسل وبطلانها
لا يجري فيه ح وهو ظ وكذا الادلة الغير المبتنية

المبتنية على البطلان لانه يكون المجموع المركب
من هذا الممكن وساير الممكنات ح كالجملة المركبة
من الواجب والممكن على تقدير اثبات الواجب
بل يجوز ان يكون الموجودات كلها ممكنات
كذلك مع تحقق عليته ومعلوليته اصلا كذا قال
صاحب المواقف اقول انهم جوزوا امتناع
الوجود والعدم الخاص مثلا الوجود بعد العدم
والعدم بعد الوجود كما في الزمان وعلى ما قرروا
في الطبقات من ان امتناع احد طرفي الوجود
والعدم ضرورة الطرف الآخر يلزم ضرورة سلب
العدم الخاص او الوجود الخاص وسلب العدم الخاص
مثلا اعم من الوجود والعدم بنحو اخر ضرورة
العام لا يستلزم ضرورة الخاص فالامكان والاحتياج
الى العلة باق بعد بخلاف التزام ضرورة الوجود
الخاص فانه يخرجه عن الامكان الخاص بل يكون

اخص من الواجب المصطلح بحسب المفهوم
لان مفهوم الواجب بحسب الاصطلاح
هو الممتنع جميع انحاء العدم الخارجي واما الممكن
هو الذي يقتضي لذاته ضرورة وجود الخاص
فهو الممتنع جميع انحاء العدم الخارجي مع امتناع
انحاء الوجود الآخر وكان اخص و اجاب
الشارح العلامة في حواشيه على شرح التجريد
على قول صاحب المواقف بوجه آخر فان اردت
الاطلاع فارجع اليه في بحث اعادة المعدوم
تجدها فيه فان حاصل كلامه هناك ان
الخصوصية اما ان يعتبر في جانب المقتضي
فيكون مركباً فانه هو الحادث لوصف آخر
الحادث وانه محتاج في ذاته الى غيره فلا يكون
واجب الوجود فقط وان اعتبر في المعلول
لان يكون المقتضي هو الذات فقط والمقتضي

والمقتضي هو الوجود الخاص فيه ودام ما دام
الذات فيكون واجباً مصطلحاً لا يخفى ان هذا
لا يصلح جواباً عن ايراد صاحب المواقف
لان حاصل ايراده انه ان جاز امتناع
الوجود الخاص او ضرورة عدم الخاص للممكن
في وقت يجوز ايضاً ضرورة الوجود الخاص له
في وقت فينسد باب اثبات الصانع كما هو حكم
نهو جوابنا والفرق بان المركب المعدوم يجوز
ان يمتنع لذاته وكون كل مركب موجوداً او
معدوماً ممكناً غير مسلم وانما هو في المركب الموجود
مدفوع لان الكلام ليس في امتناع المركب
من الذات والخصوصية الزائدة على الذات
بل في الذات الموجودة ولا حيث امتنع
اعادته المفيد هو ما ذكرنا من انهم لم يقولوا
بضرورة العدم في وقت ولا يلزم ما ذكروا

ومن هٰهنا ظهر وجه اخر لحمل كلام بهمنيار على غير ما مر
وما ذكرناه يكون جوابا عنه سواء كان منشأ
ارادة توهم انهم جوزوا امتناع ممكن ثبت
كما هو ظاهر كلام بهمنيار او توهم ان نقيض
الوجود الخاص هو العدم الخاص فامتناع
الوجود الخاص ضرورة العدم الخاص فهذا
لازم قولهم بامتناع الوجود الخاص بل عين
كما فى لوافى الطبقات او توهم ان الوجوب
مثل الامتناع فى ضدية الامكان فلما صح
امتناع وجود خاص للممكن فليصح وجوب وجود
خاص له ايضا ولا يضر فى امكانه ولا ينافيه
او بعضها امر موجود اه كان موضع هذا الكلام
بعد نقل الكلام الى علة كل امر موجود وعدم امر
موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال
اما بعضها موجود وبعضها معدوم بل انما تحقق

يتحقق بعد النقل الى علة كل من ذلك الامر الموجود
والمعدوم وذلك بان يق اما ان يكون علة
ذلك الامر الموجود ومثلا امرا موجودا الى غير النهاية
فيلزم التسلسل فى الامور الموجودة او يكون
علة لجملتها موجودة ثم اما ان يكون لجملتها
معدومة او بعضها موجودا او بعضها معدوما
فيلزم التسلسل فى الامور التى بعضها موجودة
وبعضها معدومة لان ذلك الموجود جزء السلسلة
على التقديرين وكذا الكلام فى الامر المعدوم
فاما ان يلزم التسلسل فى المعدومات او فى الامور
التى بعضها معدوم وبعضها موجود لان المعدوم
الاول جزء السلسلة على التقديرين قوله حتى يلزم
التسلسل فى الامور الموجودة اه اى على تقدير
ان لا يتخلل عدم قوله لا يكون عدمه علة لعدمه
الخ بل قال بعضهم لا معنى لعلية العدم للعدم الا سلب

علة وجود الاول بوجود الثاني فاذا كان علة
عدم الحركة عدم يكون معناه انه انتفى عليه الشي
للحركة فقد كان الشي الذي هو العدم عدم له علة
وجود الحركة قبل قوله ان كان سبب امر موجود
او عدم امر يستلزم اه اقول فيه انه يجوز ان
يكون عدمه لعدم امر يستلزم ذلك الامر وجود
امر موجود ومعه ولا وجود امر قبله مثل عدم
امر اعتباري كالامكان فان سلب الامكان
لا يستلزم الاشيا من الوجوب والامتناع
اللذين كل منهما من المعقولات الثانية
على ما بينوا وحققه الشارح ايضا وقيل عدم الامكان
لا يتحقق الا الامكان الذي هو ايضا من المعقولات
الثانية فكان المناسب في ابطال هذا الشق
الاكتفا بانه يلزم التسلسل في الامور التي بقوة
في نفس الامر لان الاعدام بينها علية علي القوس

قوله ثم اعلم ان المانع الغرض منه بيان الترتيب الذاتي بين الموانع بان يجعل المانع الاول كمانع الحركة مثلا الذي فرض اول السلسلة
لا زال رفع علة الممنوع اعني بالممنوع الحركة وعلتها عدم المانع وبرفعه عدم عدم المانع وما فرض علة للحركة اعني عدم المانع
فعلته عدم مانع عدم المانع للحركة فلا بد عند ارتفاع علة الحركة اعني عدم المانع للحركة من ارتفاع علتها اعني عدم مانع عدم
المانع للحركة وهو عدم عدم مانع عدم المانع للحركة ويلزمه وجود مانع عدم المانع للحركة وكذلك علة عدم مانع عدم المانع
للحركة اي عدم مانع عدم مانع عدم المانع للحركة وعند رفعها اعني عدم عدم مانع عدم مانع عدم المانع للحركة يلزم وجود مانع
عدم مانع عدم مانع عدم المانع للحركة فهذه ثلث
موانع مرتبة كل منها لازم ارتفاع علة الممنوع وهكذا
الى غير النهاية ...

الغرض وادلة ابطال التسلسل يجري فيه قوله
فثبت تلك الموانع اه لم يظهر من هذا الجواب
دفع المنع الاول بل انما يدفع المنع الثاني وهو
قوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع لجواز وجود
جميع الموانع دفعة بلا ترتيب ذاتي او زماني
فلا يجري البرهان عليه في ابطاله ثم اعلم ان المانع
في عدم عدم المانع في اول السلسلة وانما هو مانع الحركة
مانع عدم المانع لا مانع المانع ولا مانع
المعلوم تأمل لكن فيه دقة اقول قد عبد التوصيف
يمكن اثبات الترتيب بين الموجودات اللا
لعدم عدم المانع بحسب التسلسل في عدم عدم
المانع بان يقال عدم عدم المانع الثاني لما كان
علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم
الحركة في السلسلة فرضا يكون عدم المانع الثاني
علة لعدم المانع الاول لان احد النقيضين

لما كان علة لاحد النقيضين الآخرين كان النقيض
الآخر من العلة علة للنقيض الآخر من المعلول
تصاعدا او تنازلا ان وجد كما مر آنفا في الشرح
بل لا معنى لعلية النقيض الذي هو رفع شيء
للنقيض الذي هو ايضا رفع شيء كما في العرض
الا سلب العلية التي هي بين مرفوعيهما حقيقة
اعني في النقيض التنازلي كما بينوا ولا يتعلق
[illegible] ض على الاصطلاح وان اطلاق النقيض
على شيئين حقيقة او مجازا والمسامحة بل المقصود
بيان ان العلية التي بين الشيئين اللذين
هما رفعان لشيئين ليس الا سلب العلية التي
بين الشيئين المرفوعين سواء كان نقيضا
اصطلاحيا او لا فهنا لما كان عدم عدم المانع
الثاني علة لعدم عدم المانع الاول الذي هو علة عدم الحكم
فرضا يكون عدم المانع الثاني علة لعدم المانع

الاول لانهما رفعان عدم عدم المانع
العلة والمعلول ثم لما كان عدم المانع الثاني
علة لعدم المانع الاول اللذين هما رفعان
للمانع يكون المعنى على ما قرر سلب علية
المانع للمانع فينحصر العلية حقيقة بين الموانع
وان كان العدم متصاعدا بحسب الاضافة
الى غير النهاية فحين تحقق الموانع الموجودة
لا علية حقيقة الا بينها لا بين الاعدام بل مرجع
معنى علية الاعدام التي بحسبها الى علية الوجو
التي يلزم بعضها لبعض على قياس ما قيل
في علية العدم للعدم بالنسبة الى ما اضيف
اليه العدمات ولا اقل انها ايضا مترتبة والحاصل
انه عند تحقق عدم عدم المانع يلزم سلاسل
احديها من عدم عدم المانع والاخرى من
الموانع الموجودة والاخرى من عدم عدم عدم

المانع باربع مرات وبالجملة من كل عدم زوج
في الاضافة مثل الستة عدمات وثمانية عدمات
وعشرة عدمات وهكذا هذا كله لكن يبقى المنع
ح بان يكون علة عدم الحركة عدم عدم المانع
وعلة عدم عدم المانع عدم عدم عدم وكذا المانع
باربع مرات وهكذا علة العدمات الاربع
العدمات الست في الاضافة وعلة العدمات
الست العدمات الثمانية وهكذا ويكون لازم
الكل وجوديا واحدا ولا يلزم علية الشيء لنفسه
وان جاز ايضا ان يكون الوجودي اللازم
لكل منها غير لازم الاخر لعدم انتهاء العلية
ح الى الوجوديات ثم وجه توهم علية الشيء لنفسه
انه لما كان الوجودي الواحد لازما لكل واحد
من العدمات المتفاوتة في الاضافة العلية
كل منهما الاخر وقد تقرر ان الوجوديات اللازمة

اللازمة للعدمات المترتبة مترتبة لعلية ملزوماتها
المخصوصة بعضها لبعض فالملزومات المخصوصة
ههنا مترتبة ايضا فالوجودي الواحد يلزم ان
يكون من حيث انه لازم لعدم العلة علة لنفسه
من حيث انه لازم لعدم المعلول ووجه الدفع
ان العدم المضاف باربع مرات العلة ايضا
بالنسبة الى عدم عدم المانع المضاف مرتين ح
المعلول ايضا ينتهي الى عدم عدم المانع والعدم
ينتهي الى الوجود المانع فيكون عدم عدم المانع
بجزء من العدم المانع باربع مرات العلة
ايضا علة لوجود المانع بعد اسقاط علية العدم
للعدم لانه لم يبق في جانب المعلول عدم معلولا
وان بقي في جانب العلة عدم عدم عدم المانع
علة والمقرر المذكور كان في علية العدم للعدم
فقط وههنا علية العدم للوجود وكذا اذا كانت

العدمات الست في الاضافة علة للعدمات
الاربع في الاضافة ينتهي بعد اسقاط علية العدم
للعدم الى علية عدم عدم المانع من جانب
العلة بالنسبة الى الوجودي من جانب المعلول
لان العدمات الاربع من الست العلة يسقط
مع العدمات الاربع من جانب المعلول فيبقى
اثنان من الست ولا يبقى شيء من الاربع وكذا
الحال في الثمانية بالنسبة الى الستة والعشرة بالنسبة
الى الثمانية لكن يبقى ان العلية الحقيقية ح
ليست الا علية عدم عدم المانع بالنسبة الى
وجود المانع اللازم له ولكل مرتبة فرض
من العدمات الزوج في الاضافة وعلية
مراتب العدمات المتفاوتة ليست الا علية
ظاهرية وان لم يتناه ومقتضى المقام وما يتعلق
اليه البرهان هو العلية بحسب نفس الامر

ليصلح سببا للتجدد والحوادث وان استخلص
عن هذا بان يفرض علية العدمات الاربع
في الاضافة للعدمات الثمانية في الاضافة
مثلا لا العدمات الست فانه ح ينتهي بعد
اسقاط علية العدم للعدم الى علية العدمات
الاربع في الاضافة للوجودي اللازم وكان
في العلية الاربع للاثنين ينتهي الى علية عدم
العدم للوجودي فيتغاير العليتان وكذا لو فرض
علة العدمات الثمانية للعدمات الاربع عشرة
مثلا فانه يبقى في جانب العلة بعد اسقاط ستة
عدمات وهكذا الى ما يتناهى يرد ان التلازم
وان تغايرت حقيقة لكن المعلول واحد
حقيقة وكان الكلام في الجزء الاخير من علل
حدوث الحوادث المتجددة فيلزم ان يكون
المعلول واحد على غير متناهية كل منها جزء الاخير

منها علته فلا نسلم فی المنع ان یعتبر مراتب
العدمات متفاوتة فی الاضافة ویلتزم
ان الوجودی اللازم لکل من العدمات
الربع المفروض مغایر لما یلزم الآخر فتتعدد
العلل والمعلولات حقیقة ولا یلزم ترتب
الوجودیات ایضا ولکن یمکن ح ان یق
ان الوجودیات وان لم یترتب لا ذاتا
ولا زمانا ولکن کل منها لازم لواحد من
العدمات المترتبة بحسب العلیة والامتیاز
بحسب هذا یکفی فی اجراء التطبیق وحفظ کل
منها مرتبة فی النظام کما فی الترتب بحسب
الزمان وهذا جار فی جمیع صور الوجودات
اللازمة ولا یمکن اثبات الترتب بان
الوجودی اللازم المساوی لعدم عدم
المانع فی کل مرتبة لو لم یکن علة لما عدم عدم

عدم المانع مثلا لم یتحقق علة معینة فی
نفس الامر بل لا یتحقق علة فان عدم عدم
المانع مثلا علة فرضا لعدم الحرکة الذی هو
نقیض الحرکة فیجب ان لا یکون عدم المانع
علة للحرکة بل عدم عدم المانع بثلث مراتب
یجب ان یکون علة الحرکة لان نقیض عدم
عدم المانع هو عدم المانع لازم مساو له
ثم لما کان عدم عدم عدم المانع بثلث مرات
علة للحرکة یجب ان یکون علة الحرکة هو نقیض
الحرکة عدم عدم عدم عدم المانع باربع مرات
لان نقیض عدم عدم عدم المانع بثلث
مرات هذا العدم عدم عدم المانع فانه مساو لنقیضه
وهکذا فی کل مرتبة فلا یتحقق علة لوجوده
الاول انه کما ان عدم المانع لیس نقیضا
لعدم عدم المانع بل هو هو مساو لنقیضه

كذلك الحركة ليست نقيضا لعدم الحركة
بل هي مساو لنقيض عدم الحركة فلو كان عدم
عدم المانع علة لعدم الحركة لا يجب ان يكون
نقيضه الذي هو عدم عدم عدم المانع بثلث
مرات علة للحركة بناء على قاعدة ان احد
النقيضين ان كان علة لشيء كان النقيض
الآخر علة لنقيض ذلك الشيء لان الحركة
ليست بنقيض عدم الحركة بل نقيضه عدم
عدم الحركة والحركة لازمة وهكذا الحال لو تعددت [?]
النقايض في جانب العلة باعتبار السلوب
تصاعدت في جانب المعلول ايضا فان عدم
المانع علة للحركة وعدم عدم المانع علة
لعدم الحركة وعدم عدم عدم بثلث مرات
علة لعدم عدم الحركة بمرتبتين والعدمات
باربع مرات في جانب العلة علة للعدمات

للعدمات بثلث مرات في جانب المعلول
وهكذا الثاني انه لا يلزم من علية الموجود
اللازم للعدم المعلول لذلك العدم معلوليته
لعلة ذلك العدم ايضا حتى يلزم الترتب
بين الموجودات الثالث انه ما نقيض [?]
مطلق ان اللازم لا يكون علة لمعلول الملزوم
بل جوزنا ان لا يكون اللوازم علة في بعض
الصور وهذا القدر يكفينا تأمل لعل الله
يوفقك لما لم نوفق له قوله الوجه الرابع
ما عدل عليه الخ اقول لا يخفى عليك ان كون
هذا الوجه الرابع وكذا الوجه الخامس وجها
آخر عن وجوه الجواب عن الدليل المذكور
محل تأمل بل هما وجهان لرد الجواب الذي
ذكر عن النقيض الذي هو الوجه الثالث
فغايتهما ابقاء النقيض على حاله وجعل مثله

وجها اخر لوجب ان يحمل ما قاله الامام حجة
الاسلام ايضا وجها اخر ولكن الامر في كل
ذلك نوبته فلا بد ان يكون سابقا اه او لو لم يكن
سابقا لكان مقارنا بالحادث وذلك الحادث
مسبوقا بالعدم جميع عدم ذلك الحادث
اما ان يكون للقديم عدم فيلزم كون القديم
مسبوقا بالعدم او يكون له وجود فيلزم تقدم
القديم على الحادث وهو المط وخلاف المفروض
قوله ويلزم من توارد الحوادث اه لا يخفى
عليك ان حاصل هذه المقدمة وما لها هو
حاصل المقدمة الاولى القايلة بانه اذا كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون اه بل الاولى
احصر وافيد لانه حكم بسبب السبق الملازم
لحدوث كل فرد على مقارنة القديم مع واحد
مطلقا سوا كانت المقارنة بطريق التوارد

التوارد اولا وفي الثانية حكم به على تقدير
المقارنة بطريق التوارد واللازم واحد
وهو عدم السبق على الجميع وقوله بل على
بعضها في الاول بيان المسبوق بانه البعض
اللاحق اي غير المقارن بعد دعوى عدم
السبق على الجميع وقوله بل مقارنة دائما
مع بعض الحوادث في الفقرة الثانية بيان
غير المسبوق بعد دعوى عدم السبق
على الجميع فيكون ثابت الحكم السلبي وهذا
القدر من الفرق لا يكفي لايراد الثانية
بعد الاولى ثم قوله وهو باطل بضرورة العقل
بعد المقدمة الاولى ودعوى بطلان التالي
وقوله والمنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الى اخره بعد المقدمة الثانية في مرتبة
الدليل وبيان الملازمة في المعنى ودعوى

بطلان التالي اللازم مقدمهما وليس جدار
هاتين الفقرتين كانت بدل من الاخرى
او رجهما معا في الكتاب تامل قوله فتنبه
الوهم اه الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم
بانه يجب ان يكون حالة متحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث حيث
اراد بالحالة الوقت المعين او ما يستلزم
وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة بين
دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل في بديهة العقل لا بديهة الوهم فتامل
قوله لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق
عليه الحادث في زمان واحد قيل انت
خبير بان الزمان الواقع فيه جميع هذه الحوادث
الغير المتناهية المتعاقبة لما كان مركبا
من ازمنة تقع فيها كل واحد من افراده وكل

وكل لا حادث منه ذو بداية ونهاية كان ذلك
محالة بداية ونهاية فلا يكون غير متناهية
وما وقع فيه القديم يجب ان لا يكون متناهيا
فيوجد القديم لا محالة في زمان لا يقع فيه الحادث
على ما يشهد به التطبيق من الجانبين اقول
لا يخفى على المتامل ادنى تامل والمتتبع ادنى تتبع
ان انضمام المتناهي الى المتناهي انما يستلزم
التناهي اذا كان الانضمام بمراتب متناهية
واما اذا كان الانضمام بمراتب غير متناهية
فيستلزم اللاتناهي كما هو المشحون به كتب
القوم وعدم تناهي المجموع ليس لانه انتهى
المجموع الى جزء وليس لذلك الجزء نهاية بل لانه
ليس لذلك المجموع جزء هو اخر الاجزاء بل
كل جزء فرض فقبله جزء اخر وقد ايراد رده في
هذا المورد وهذا الايراد بعيد هذا المقام بلا اوسط

في الموضعين فلا تعقل معنى ايضا قوله فكانه
توهم ان حدوث الكلي المجموعي فيه انه يجوز انه
يريد من حدوث الكل المجموعي هذا المعنى ههنا
مع القول بسبقه على كل بالمعنى الذي اورده
اولا لان المفيد للمجيب هو هذا فكانه زعم قوله
لابد ان يكون سابقا على كل واحد من افراده
بانه اما ان يراد سبقه في وقت معين على كل
واحد من افراده فيستلزم حدوث المجموع
بجميع افراده في ذلك الوقت فينافي دوام
المقارنة فهو ممنوع او يراد سبقه على كل واحد
من افراده اعم من ان يكون في وقت معين
اولا فالجواب ما ذكره الشارح ره قوله فيكافي
عدد السابقيات اه حاصل هذا الاستدلال
اثبات مساواة عدد العلية هي المراد
بالسابقية ههنا وعدد المعلولية المسبوقية

المسبوقية عبارة عنها وهي تثبت من التضايف
لان المتضايفين متكافئان عددا ولعدم اثبات
مساواة العدد نقول مع قطع النظر عن تطبيق
احد المتضايفين بالمتضايف الآخر حتى يرد
ان كل معلولية ينطبق على عليتها المتضايفة
لها في العلة السابقة عليها وهكذا الى غير
النهاية ان عدد العليات والمعلوليات
متكافيان فيما فوق المعلول الاخير لان لكل
من الآحاد المتقدمة على المعلول الاخير علية
ومعلولية بالنسبة الى السابق واللاحق فيكافي
عليته كل منها لمعلوليته فيبقى في المعلول الاخير
معلولية لا يكافيها عدد اذ العلية لا متضايفة
لها وجودا فلا يتوهم وروده ان معلولية
كل واحد من آحاد السلسلة متضايفة
لعليته السابقة عليه وهكذا الى غير النهاية

لعدم تناهيهما لان الكلام ليس في تطبيق احد
المتضايفين للمتضايف الاخر بل عدد احد
على عدد الاخر مع قطع النظر عن انه مضايف
او لا مثلا اذا جمعنا ان عدد الابناء هل يساوي
عدد الاباء ثم فصلنا اثنين اب وولد اب
وولد مع قطع النظر عن ان هذا الاب اب
لهذا الولد ام لا فاذا اخذ من الابناء لا يزيد
بعدده بجزم ان واحد ابن الاباء لا مضايف
له وان لم نقدر على التعيين وكذا لا يراد في ان
التكافؤ في العدد غير لازم لما يكون للاب
الواحد ابناء كثيرة لان الكلام في المتضايف
الحقيقي وظاهر ان الابوة المضايفة لبنوة
الابن الكبير غير الابوة المضايفة لبنوة
الابن الصغير والا يلزم انفكاك احد المتضايفين
عن الاخر وكذا الكلام اذا اريد المتضايف

المشهوري لانه الذات المأخوذة مع العلية
تركيبا او مفروضا يتعدد بتعدد الابوات
والا يلزم الانفكاك ايضا ومع قطع عن هذا
كله كلامنا في السلسلة التي ليس لكل واحد
من احادها الا واحد من مضايفه فانه لكل
علية من العليات المأخوذة فيها الا لها
معلولية واحدة تضايفها وكذا كل علة
لها معها واحد تضايفها وجواز ان يكون
لعلة واحدة معلولات كثيرة لا ينفع فيما
نحن فيه لانه ليس فيه كذلك قوله احاد
من الجانبين كما فيما نحن فيه اه اقول لا نسلم
ان التسلسل من جانب المعلول فقط هو ممتنع لا يقف
لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان في مقدورات
الله تعالى وانقسامات الاجسام وفي العدد
تسلسلا ممتنعا لا تقف مع ان خروج الاقسام

والمقدورات والاعداد الى الفعل مح ويبنوا
في موضعه الان ليم انه ارخاء العنان مع الخصم
وذهابا الى جانبه قوله بينبونه الى الدهر اه الوقت
بين الوجود على سبيل التي قبت وبين الوجود
في الدهر ان في الاول للمجموع وجودا حقيقة
بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان
وهذا الوجود ثابت للكل في زمان متناه اي في آن
وباق فان المجموع المبتدء من هذا اليوم الى
الازل موجود اليوم بهذا المعنى ولم يوجد
المبتدأ من الغد او بعد الغد مثلا ويبقى
موجودا بهذا الوجود واشار اليه الشارح
في رسالته لاثبات الواجب في المسلك الثاني
الى هذا بقوله وقد قيل انا قد ضبطنا وجودها
ثم نقل حاصل الجواب الثاني في المذكور ههنا ايضا
بخلاف الثاني فانه موجود لا على سبيل الوجه المذكور

المذكور بل مجتمع الافراد وغايته انه ليس موجودا
مجتمعا في آن من الآنات ولا في زمان من
الازمنة المتناهية بل في مجموع الزمان الغير
المتناهي كما ان الموجود في الزمان المتناهي
المنطبق عليه كالحركة المتناهية لا يوجد في
آن من آنات تلك الزمان كذلك الموجود
في الزمان الغير المتناهي المنطبق عليه لا يوجد
في الزمان المتناهي مثاله تقريبا ان مجموع اشخاص
هذا البلد مثلا ليس موجودا في بيت زيد ولا في
بيت عمرو ولا في بيت خالد مثلا ولكنه موجود
في مجموع بيوت البلد ومجموع بيوت في نفسه
لا في بيت من البيوت والذين لم يقولوا
بالوجود في الدهر نقل عنهم ايضا القول بمثل
هذا الوجود وللزمان في نفسه مقولة بل للوجود
عندهم اه وقع في البين وقوله ثم لا يخفى انه اه اعلم

لس تتمه بيان جريان التطبيق في التعاقب
لانه وجه اخر يعرف بالتامل فان قوله والوجود
الخ اه شروع في الجواب الثاني المنقول عن
الرسالة بدون ذكر تمام الاول بقوله بل الوجود
نزاع اه اما بيان وتفصيل له بعبارة اوضح
فيكون الموضح والموضح مجموعهما ما وقع في البين
من ان قوله ثم لا يخفى اه تتمة الجواب الاول
وان كان تتمة الجواب الثاني ايضا والمقصود
ان قوله ثم لا يخفى اه ليس جوابا اخر برأسه
بل هو تتمة واما شروع في جواب ثالث على
مذاق ارباب التصوف فانهم يثبتون سنة
ربوبية ومشهورا وايام الها من يوم كان
مقداره خمسين الف سنة مما تعدون بل كونه
خمسين الف سنة ايضا تمثيل وتقريب تعليلا
ايضا يكون ما وقع في البين اي بين الجواب

الجواب الاول والثاني وبين تتمتهما بل الجواب
الثاني ايضا يكون مما وقع في البين **قوله**
وهذا ان المحذور ان الجريان اه ومنع لزوم
احد الامرين من المساواة والمفاوتة على
تقدير ان يكون كل واحد من الثالثة بازاء
كل واحد من الناقصة بناء على ان المساواة
او المفاوتة من خواص الكم المتناهي من
جهة تناهيه وكذا منع لزوم المساواة على التقدير
مع تسليم المفاوتة بناء على ان كون كل من
الزايد بازاء كل من الناقص كما يكون للتساوي
لعدم التناهي مع انه ادعى ضرورة بطلانه شرع
بين صور في التعاقب والاجتماع **قوله** فليتامل
اه لعل وجهه ان الشيخ لم يكن اراده مجموعه فانه
بعرض العدد والغير المتناهية لذلك الشيء وان
لحقق ذلك الشيء حتى يتنزع منه هذا العدد والغير

المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي
كله جزءه في معروض وعروض على العشرات
ويحتمل ان يكون اشارة الى دقة الكلام
وقد كنت سمعت من الاستاد روح روحه
ان اشارة التحقيق اذا اورد في كلامه فيحتمل
يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد
بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق
والتحقيق وللاستاد في جريان برهان التطبيق
في الامور المتعاقبة كلام حاصله ان الامتياز
بين الاحاد بالترتب والتقدم والتأخر اي امر
كان ضروري يلزم من تطبيق اول احدى
السلسلتين الى اول الاخرى انطباق البواقي
وذلك الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة
اما بحسب التقدم والتأخر بالزمان او بالطبع
مثلا واياما كان فالتقدم والتأخر متضايفان

متضايفان لا يتحقق لاحدهما الا ذهنا ولا خارجا
بدون الاخر فلا يمكن ان يتحقق التقدم
والتأخر في شيء من الازمنة في نفس الامر
لان المتقدم مثلا كان امس والمتأخر
تحقق اليوم فان تحقق الاضافة في امس
في الخارج لزم تحقق التأخر بدون المتأخر وان
تحقق اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم
لزم انفكاك وان تحقق في الذهن فالذهن
لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتأخر
من الصفات التي لا يقتضي الاتصاف بها
وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل
الامكان فان الامكان للحوادث ازلي
لجواز ان يكون لعدمات المتقدمات وتأخر
ذات المتأخرات كلها في زمان واحد

عدم المتقدمات والمتأخرات مثل الكائنات الحوادث فانها ازلية وليست موصوفة بالازلية فتأمل في الفرق بين المكان والتقدم فانه مشكل فانهما من المعقولات الثانية كما بينوا في موضعه وقلت له رحمه الله حين ما قرأت عنده حواشيه على شرح التجريد وحواشيه فما تقول في المعدات فان تقدمها وتاخرها في الاذهان وليس في الاذهان الا منتزعها وهذا الموافق لما هو التحقيق من كون الامور العامة مطلقا من ثواني المعقولات لكن يبقى الكلام في انه على تقدير الاجتماع ايضا لا تترتب في الخارج لكونه من ثواني المعقولات والذهن لا يقدر على تفاصيلها والعقول لا يجامع منشأ انتزاع التقدم والتأخر في الخارج مع عدم

عدم تحققهما فيه اصالة لا يفيد لان منشأ الانتزاع في المعدات ايضا متحقق ومنع كون المعدات منشأ انتزاع التقدم والتأخر في الخارج يستلزم انتفاء الصدق والكذب في احكامها فتأمل فانه كلام من الاستاذ في مقابل كلام الامام حيث قال الامام في نهاية القول كنت متفكرا اربعين سنة في جريان التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظهر لي انه جار فيها **قوله** اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس اه قدم الاشارة من الشارح اه الى بطلانه بجريان البرهان باعتبار ترتبها الزماني في الحدوث على مذهب من يقول بحدوثها فان كل نفس مبدأ السلسلة ونقل عن بعضهم انه الزم عليهم الترتب بحسب الذات ايضا لانه لا شك ان نفس الاب

مثلا لها علية بالنسبة الى نفس الابن لانها
مدبرة في بدن الاب والنطفة اي لحصولها بتدبيرها
والنطفة اصل بدن الابن الموقوف عليه
لنفس الابن لما قالوا احدوثها لحدوث البدن
على تناسب المزاج الاعدل بالاعدل وعلى
لكن الشارح ره قد نقل في المونزح العلوم انهم
لا يقولون بلزوم ترتب النفوس المولده
كالمتولدة في طلب التفصيل هناك ثم لا يخفى
انه على تقدير قدم النفوس وعدم الترتب
بينها لا ذاتا ولا زمانا يمكن اجراء التطبيق
باعتبار امتياز بعضها عن بعض باعتبار التعلق
بالابدان المترتبة الغير المجتمعة وقدم مثلها الى هو
اللازمة للمعدات الزوج قوله بل ربما كانت
الزيادة اه تفصيله على ما قرره الشارح في حواشيه
على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لا شك

لا شك في ان زوايا واحد منهما على الاخرى من الطرف
الى المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب
ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف
المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط
لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء ما يبقى
بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحدهما
مع الاخرى لاتساق النظام ولو لم يكن في
الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع
فرضها اولا واما ان لم يترتب الاحاد فيجوز
ان ينتقل الزيادة الى الاوسط اذ ليس لها
نظام منسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف
المقابل كما في الصورة الاولى فاعرفه فانه حقيق
بالتعمق والنظم في سلك نظايره من خواص هذا العبد
انتهى كلامه وانظر ايضا في الجملتين المتفاوتتين
المنظومتين كسميتين المتقدمتين والجملتين المتقاربتين

بجز المنطوبتين كالجيوب المنخرقة في
في الاولى ينتقل الزيادة الى المتناهيتين
الطرف المقابل وفي الثانية يبقى على ما كان
عليه في مكانها على وضعه الاول ولا يظهر اثره
في اي طرف من المتناهي نقص غير المتناهي
عليه قوله على المجموع بلا واحد على حدة اي
واحد كان فيكون المجموع المستثنى عنه
واحد مجموعات غير متناهية بحسب العدد
بعدد الاحاد وكذا الحال في المجموع المستثنى
عنه واحد في المرتبة الثانية والثالثة
وهكذا فلا تغفل عن قضايا عنها وكذا الكلام
في التقرير الثاني قوله والمجموع الذي ينتهي
سلسلة المجموعات اه اشارة الى دفع
ما اورده في رسالة لاثبات الواجب
حيث قال في المسلك الثاني فان قلت اللازم

اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي
المجموعات لا انها بمنزلة الاحاد والمترتبة ولا
يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف
وكل من تلك المجموعات مشتمل على احاد
غير متناهية وحاصل الدفع ههنا ما اجاب
به هناك حيث قال قلت بل يلزم تناهي
احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي
المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد والمتناهية
التي هي عدد المجموعات المتناهية الى مجموع
لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاحاد
فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا
بقدر متناه عدة المجموع فيتناهى انتهى كلا
فقوله بعد اسقاط الاحاد اه لان بعدد
كل فرد جملة الاجزاء واحد من الاثنين
قوله فهو اي المجموع الاول قوله لا يزيد على وتلك

المجموع المتناهي اي الاثنين الذي هو
اخر الاجزاء المجموعات عددا قبيل التطبيق
وينتقل بعد التطبيق الى فوقه بقدر التفاوت
بين المبدأين ولكنه اخر جملتين احادا
اي لا لحج اجزاء احاد الجملتين عنه قوله
الا بقدر متناه هو عدة المجموعات اي التي
انتهت اولا عند التطبيق اي عدة المجموعات
اجزاء ولنوضح لك بمثال في المتناهي مثلا
العشرة جملة غير متناهية ثم التسعة جملة
اخرى جزء منها ثم الثمانية ثم السبعة ثم الستة
وهكذا الى الاثنين فعدة الجمل تسعة ويكون
بعدد احاد العشرة جملة الا الواحد من
الاثنين ثم اذا اخذنا التسعة التي هي عدة
المجموعات مسلسلة ثم اخذنا الثمانية سلسلة
ثانية جزء من الاولى فطبقنا انتهت الثما

الثمانية الى جملة لا يوجد بعدها جملة اخرى
وهو الاثنان الذي هو اخر الجمل التسع ايضا
واحاد العشرة التي المجموع الاول عبارة عنها
لا يزيد على الاثنين الا بالثمانية التي هي عدة
المجموعات المتناهية اولا ولا تغفل انه
اذا طبق الجملة الاولى في المثال على السبعة
لا يكون الحال كما ذكره لكن يجري مثله ولعله
لهذا قال فليتأمل ثم اقول يمكن دفعه بانه
لو بطل عدم تناهي المجموعات بطل عدم
تناهي الاحاد على ما بينه الشارح ههنا
وقرره في رسالته لاثبات الواجب وبطلان
اللازم يدل على بطلان الملزوم لا لنفي اللازم
ترتيب المجموعات لا عدم تناهيها لان القول
عدم تناهيها ايضا لازم على ما قاله الشارح في الرسالة
فالامور الغير المتناهية المترتبة يجري فيها التطبيق

اي ما اورده ص

مطلقا ينتقض بالامور
الغير المتناهية م

بين المجموعات واشار ههنا بقوله وهكذا
حيث قال وهذه المجموع يتوقف عليه او اسقط
عنه واحدا اخر وهكذا او ايضا لو لم يكن المجموعات
غير متناهية لما احتيج في ابطاله الى برهان التطبيق
الا ان يق ان الاحتمال الصرفي هو فيه ولا تنفع
فيما انت فيه فالتعويل على الدعوى ومع قطع
النظر عما يفهم من كلام الشارح يقول يجب ان يكون
الجمل المتفاوتة بقدر متناه في الغير المتناهي غير
متناهية لانضمام المتناهي الى المتناهي ح
متناهية لا يجعل المجموع غير متناه وكذا اسقاط
المتناهي عن غير المتناهي بمرات متناهية
لا يوصله الى حد المتناهي قوله وان شئت مثله
الفرق بين التقرير الثاني والتقرير الاول في
الاول ان الاول جملة غير متناهية كل الجمل
كلها والثانية اقل منه وجزء الثانية كل الثالثة

الثالثة والثالثة جزء منها وهكذا بخلاف
الثاني فان الاول اقل منه وجزء من الثاني
والثاني من الثالث وهكذا او ايضا النقص
في الاول يكون من جانب العلة وفي الثاني
من جانب المعلول وايضا في الاول كما قرره
يلزم تناهي الآحاد ومع قطع النظر عن انه
يقول عدم تناهي المجموعات لازم والملازم
بط فيكون الملزوم هو عدم تناهي الآحاد
ايضا باطلا كما قلنا لان عدة المجموعات عدة
الآحاد الا واحد من عدة الآحاد الذي
هو جزء المجموع الاخير فلو تناهى عدة المجموعات
تناهى عدد الآحاد لانها زائدة على عدة
بواحد بخلاف الثاني لا يق بل الحال بالعكس
فان المجموع الاول في الاول ينتقل الى الطرف
الاخير وهو غير متناه وفي الثاني ينتقل الى

الذي هو الاول الى الاخير لان المشتمل فيها
عدده لا تتخصص بهذا العدد والبطلان وسنح لي في ابطال
الغير المتناهي وجه لا يحتاج الى التطبيق والتضايف
وهو ان يقال لو وجد الامور الغير المتناهية
مترتبة او غير مترتبة لا تتجاوز في القلة من الواحد
وفي الكثرة من الغير المتناهي فمراتب التزايد
والتناقص يجب ان يكون غير ان يكون متناهية
مع انها محصورة بين الجملة الغير المتناهية
التي هي الكل والواحدة والمنع بان مراتب
التزايد بقدر متناه لا ينتهي الى الغير المتناهي
ولو كان بمراتب غير متناهية لا ينتهي الى
المتناهي مكابرة فان رفعي المانع باستماله
فاقلد يوفقه في ولا شك ان الجملة الغير المتناهية
لا ينتقص من الواحد ولا يزيد عن نفسها
مع ان مراتب التفاوت والزيادة والنقصان

والنقصان بقدر متناه يجب ان يكون
غير متناهية فان انضمام المتناهي الى المتناهي
بمرات غير متناهية يحصل غير متناهية البتة
مع انا نقول عدم انتهاء التزايد بمرات غير
متناهية الى ذلك الغير المتناهي او دخل في
انحصار مراتب التزايد بين ذلك الغير المتناهي
والواحد فان اذا وجدنا انحصار شيء بين
سور البلد مثلا لا يعتبره عدم وصول ذلك
الشيء الى السور وكونه في وسط البلد لانه
غير خارج عنه البتة بل نقول يجب انتهاء
التزايد الى ذلك الغير المتناهي اذا كان مراتب
التزايد مثلا الايام غير متناهية العدد وكذا
الشهور والاعوام والايام اكثر من الشهور
والشهور من الاعوام فاذا زدنا على اليوم
بواحد واحد بحيث يكون مراتب التزايد

بعدد الايام الباقية كلها يكون المجموع بعد
مجموع الايام الثبتة واذا زدنا عليه بمراتب
غير متناهية بعدد الشهور او الاعوام مثلاً
يكون المجموع غير متناهية ايضا لكنه اقل من
مجموع الايام بل مساويا بعدد الشهور
او الاعوام وقس الحال في الزيادة على عدد
الشهور والاعوام فانه اذا زيد بعدد الايام
يكون المجموع ازيد من مجموع الشهور او الاعوام
وان ساوى يساوي وان نقص ينقص
وايضا يكفينا الغير المتناهي الذي يحصل بعدد
الشهر ابدا بمراتب غير متناهية سواء كان مساويا
للمجموع الاول او ناقصا فانه لا شك انه ايضا
موجود في ضمن المجموع الاول قوله فيتعدد
تمام ماهية الشيء اقول لا يخفى انه لا يلزم من
تركب العدد من جهة من الاعداد تعدد ماهيته

ماهية ذلك العدد غايته ان يكون ذلك
العدد مركبا من امور مختلفة الحقيقة كالحيوان
المركب من العناصر الاربعة المختلفة الحقيقة
مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان وانما يلزم
التعدد لو كان المعتبر في ماهية العدد كل واحد
بخصوصيته من اثنين اثنين الذي يتالف
عدد اجزاء ذلك العدد المفروض كالستة
والاربعة والثمانية والاثنين او الخمسين
مثلا او من غير اثنين اثنين مثل خمس خمس
او ثلثة ثلثة واحد بالستة الى العشرة
وبان يتركب العشرة تارة من اربعة وستة
بخصوصيته وتارة من ثمانية واثنين
بخصوصية واخرى من خمس خمس بخصوصية
واخرى من خمس اثنين بخصوصيته وهكذا
على ان بطلان تعدد الماهية المركبة من اجزاء

شاملة على اجزائه الاخرى على التساوي بان يكون
جزء من كل شاملا لجزء من الاخرى وجزء
مجمل تأمل فاطلب من حواشي حكمة العين
في اواخر بحث الوحدة والكثرة ولا يلزم ايضا
زيادة آحاد العشرة من العشرة بان يحسب
كل جزء من العشرة فآحاد مجموعها عشرة
وكذا الستة والاربعة وآحادهما ايضا عشرة
فيكون المجموع عشرين وعلى هذا لان الاجزاء
متداخلة واما اذا كان المعتبر هو القدر
المشترك مع قطع النظر عن الخصوصيات
فلا يبقى الا الوحدات الا الوحدات فيثبت
المط قال الشارح التجريد في بيان بطلان تركب
العدد من مجموع ماهيته وان تقومت
بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان
كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما

عداه فتأمل قوله هذا الكلام انما يتم اذا كان
لكل عدد ماهية نوعية على ان العدد يجب
ان يكون له صورة نوعية وراء الوحدات
لان الوحدات على ما حققه الشيخ ليست من
المقولات ولانها صدقت المقولات عليه
وعند البعض من مقولة الكيف وعلى اي
حال تكثرها ايضا وحدة فان كل كلي كما يصدق
على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير
من افراده فان الانسان الواحد مثلا
انسان كذلك الانسان الكثير انسان والشيخ
قد حققه في حواشيه على شرح التجريد في بحث
العلة والمعلول في تصحيح صدق تعريف العلة
على العلة التامة مع ما يصدق عليه الوحدة
كيف يصدق عليه العدد الذي هو من مقولة
الكم نعم لو قيل ان الوحدة عدد لجاز تركيب

العدد في الكثير من الوحدات وقد ابطل الشيخ
كون الوحدة كما عن الرئيس لا يقال انه انما يدل
على تحقيق الصورة النوعية ليكون دالاً
على ان المراتب الاعداد صور النوعية متخالفة
والكلام فيه لجريان الدليل المذكور في مراتب
الاعداد ولعينه في الثمانية مثلا اثنان من
اولا والاربعة وعلى هذا انهم لا تغفل عن لزوم
تركب الكم مع كونه جنسا عاليا ولعله لهذا
قال من قال الوحدة من مقولة الكم وكذا من
قال ان الوحدة امر اعتباري قوله ويكون
هذا اه اي الامتياز بخصوصية المادة او صورة
في ضمن الكثرة بخلاف المتصل فان تمايزه بالفصل
كالالتئام في جهة او جهتين او في الجهات
والفصول صورة له وكذا لو اتصل مثلا ذراع
بذراع انعدم كل من الذراعين وحدث

وحدث ذراعان وهكذا قوله ثم عدم تركب
العدد اه يحتمل ان يكون جوابا عن قوله فان
قلت اه على تقدير ان يكون ايرادا على التوجيه
الاول ايضا بان الاقل ليس جزءا من الاكثر
فان العدد الاقل ليس من العدد الاكثر ووجه
الدفع ح ظ لان العدد عارض والمعدود
معروض ولا يلزم من عدم كون عارض
شيء جزءا لعارض شيء اخر ان لا يكون ذلك
الشيء جزءا لذلك الشيء الاخر بل بديهي ان الاقل
جزء الاكثر على ما تبين فانا نعلم بديهة اه ويحتمل
ان يكون جوابا على تقدير ان يكون حاصله
اه ايرادا على قوله وان شئت قلت الخ ووجه
الورود ظ واما وجه الدفع فهو ان لم نرد بالواحد
والاثنين والثلاثة نفس العدد بل المعدود
بل الحق ان يراد بالواحد والاثنين والثلاث

المعدود ولا العدد ولانه محمولات بالمواطاة
على الجواهر ولا شيء من الاعراض كذلك بل
العدد الذي من مقولة الكم هو الاثنينية
والثلاثية وهكذا ولنعد الى الجواب حيث اوردوا
مثال العدد الاثنين والثلاثة مثلا وجدت
في المرتبة الثالثة حيث لابد ان يوجد في
جملة النفوس الغير المتناهية واحد وثاني
وثالث وهكذا الى غير النهاية اي معروض لها
وتلك المعروضات موجودة سواء تقارنت
بحسب الارادة فان قيل امتياز الاثنين عن
الثلاثة من الثلثة بالترتيب والتقدم والتأخر
انما هو بالعدد فما لم يكن العدد الاقل جزءا من
الاكثر فكيف يمتاز المعدودات حتى يجري
التطبيق قلت كما يحقق العدد الاكثر يحقق العدد
الاقل ثم هو لا يستلزم الجزئية وغايته اللزوم

اللزوم والخلاف في الجزئية على ما يظهر من التسليم
لا في وجود ما لا شك ان الثلثة مثلا كانت
موجودة قبل وجود الرابع فمتى وجد الرابع
وجدت الاربعة فاي مدخل لوجود الرابع حتى
يتقدم الثلاثة الا ان الدليل الدال على كل مرتبة
من العدد له جزء صوري يختلف به انواعه
يدل على انعدام الاقل عند وجود الاكثر والا لزم
كون الثمانية ثمانية واربعة معا لكونها كثرا
من افراد الاربعة بل على انعدامه مطلقا كالاستلزام
وجود كل مرتبة مرتبة اخرى فوقها بل الاستلزام
عدم نفسه لان وجود كل مرتبة من مراتب
الاعداد يستلزم تحقق وحدة اخرى وراء الوحدات
الجزء لتلك المرتبة لان الوحدة لا بد في الوجود
فيستلزم تحقق مرتبة فوقها فاما ان يقول
وهكذا فلا يتقرر في مرتبة او يقول فيلزم العدم

المرتبة التحتانية ايضا لا انعدام معروضها

فيلزم انعدام الفوقانية ايضا فاى مرتبة

فرض تحققها يلزم عدمها والقول باعتبارية

العدد لا يخلصها لانه وان كان اعتباريا

غير موجود في الخارج لكن لمراتب تحقق ما

وان كان انتزاعيا فيجرى مراتب البحث فيه

بعد تخلف ماهيتها الى العمر والجهل مع كونهما

عدميين نعم لو التزم ان لكل مرتبة جزءا صوريا

والجزء الصورى للمرتبة التحتانية موجود [margin: للمرتبة بدل]

مع الجزء الفوقانية ولا يتصادقان لان

للفوقانية جزءا صوريا اخر فالفوقانية

انما يصدق على مجموع المراتب التحتانية وجزئه

الصورى والتحتانية يصدق في الثمانية

مثلا على مجموع الاربعتين فقط خارجا عنه

ما هو جزء الصورى للثمانية كما ان الكل يصدق على

على مجموع الكلمتين بلا اعتبار الاسناد و

الكلام يصدق عليهما مع الاسناد اى على مجموع

الكلمتين والاسناد فالاسناد بمنزلة الجزء

خبر لقوله لو التزم

الصورى للكلام لخلصنا من لزوم عدم

مرتبة فرض وجودها لكن لا مخلص من لزوم

مرتبة بعد مرتبة الى ما لا نهاية له بل اى تحقق لما

ذكر الا ان اعترض عن القول بان مراتب الاعداد

متخالفة بالماهية ولم يعتبر الجزء الصورى يلزم

ايضا وجود مرتبة فوق اخرى الى ما لا نهاية

له بل وقد الوحدة الوجود وقوله استثناء

المعلولات اه وجه الاستثناء على الجزئية

التى كان الكلام فيها غير ظاهر عندى بل لا يظهر

ما نقله ههنا ان الاثنين مثلا موجود مع

الثلاثة ايضا الا ان يقال في دفع الثانى انه

الكف عن تتمة وفيهما جواز صدور شئ عن شئ

له ثالث يصدر عنه وعن مجموع الثلثة شيء
يقولون بوجود الاثنين مع الثلثة كيف
يمكن ان يصدر عن الاثنين المذكورين الآن
قال لكن مجموع ا ب ج د فانه قول لوجود الثلاثة
مع الاربعة فان تحقق الرابع يستلزم تحقق
الاربعة وكذا استلزم تحقق الثلاثة لا محالة

قوله والخارج عن جميع الممكنات اه وجه
الاشتباه انه لو لم يكن الاقل جزءا من الاكثر لم
يصح قوله والخارج عن جميع الممكنات هو
الواجب لانه ح يكون ما فوق المعلول
الاخير خارجا عن السلسلة لانه ليس نفسها
ولا جزءها لان جزءها منحصر في الا
وعلى الفرض لا شك في وجوده ما علم
وعبارة القدح صريحة في الجزئية وان لم يكن
يجب المنع لانه على تقدير كونه خارجا يمنع

منع انحصار الخارج في الواجب لجواز ان يكون
العلة ما فوق المعلول الاخير نعم القدح في خصوص
تلك المقدمة بهذا الوجه يبتني على الجزئية لكن
لا يخفى عليك انه انما يصح الحكم بابتناء الدليل
على الجزئية لو كان الدليل ساكتا عن المنع
واقل ما يرد عليه على ذلك التقدير وليس كذلك
فانه على ذلك التقدير يمنع بطلان كون الجزء
علة للكل كما هو المذكور في القدح وبمنع كون
الخارج عن جميع الممكنات واجبا كما عرفت
المنع وعلى تقدير ان لا يكون جزءا من جميع
الممكنات يبقى بطلان كون الجزء علة للكل
ساكتا عن المنع ويمنع قوله والخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب لجواز ان يكون
الخارج ح ما فوق المعلول الاخير فعلى اي تقدير
يمنع مقدمة واحدة من مقدمات دليله

حيث يعلم ان المستدل وليس على انه جزء عقل
عن عدم بطلانه ولم يعتقد ان جزءه منحصر في
الآحاد ولم يغفل عن ان ما فوق المعلول
الاخير موجود خارجي ايضا يحكم ان الخارج عن
جميع الممكنات هو الواجب قوله وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الآحاد وهم اه فانه
الامر وجاريا يقال انه ليس هناك شي
موجود وراء الآحاد وكل واحد من الآحاد
قد وجد علته في السلسلة فلا شيء هناك
يحتاج الى علة بعد الآحاد وجه الرد انه لا شك
في وجود معروض الكثرة ولا شيء من الآحاد
لمعروض الكثرة فيطلب علة لمعروض الكثرة
وشبهة مشهورة على قولهم اذ وجد اثنان
وجود ثالث هو مجموع الاثنين فيوجد
ثلثة هي انه يلزم على هذا من وجود الاثنين

الاثنين وجود امور غير متناهية بيانه انه
اذا لو وجد اثنان وجد ثالث هو مجموع الاثنين
على ما بينتم واذا وجد الثالث وجد رابع هو
مجموع الثلثة واذا وجد الرابع وجد خامس
وهو مجموع الاربعة وهكذا فيلزم التسلسل
واجيب بان الممتنع هو اذا اعتبر فيها شيء من
اجزائها مرتين يكون اعتبارية مغايرة با
الاعتبار لما اعتبر فيه مرة واحدة اي كل واحد
منه ههنا يعتبر في الموجود الرابع مرتين مرة
في ضمن الثالث الذي هو مجموع الاثنين ومرة
على حدة فيكون الموجود الرابع حقيقة مشتمل
وقس عليه الخامس والسادس وغيرها اقول
لكن يبقى الكلام في كون الرابع اعتباريا
مع كون جميع اجزائه موجودا حقيقيا مستقلا
فان الاول والثاني والثالث موجودات

حقيقة والرابع عبارة عنها وقد تقرر ان
وجود الكل عند وجود جميع اجزائه ضرورية
وان انتفائه انما يكون بانتفاء جزء من اجزائه
قوله انتقض البرهان لانه لو كانت غير متناهية
لكانت بصورها العلمية ايضا غير متناهية
وعلمه تعالى ازلية وابدية فيجتمع الصور الغير
المتناهية فيه تعالى فيجري فيه التطبيق وانما
قررناه كذلك ليطابق السوال والجواب قوله
ولهذا ذهب الفلاسفة لا وجه لذهاب الحكماء
لانهم يقولون بوجود النفوس الغير المتناهية
ولا يقولون باستحالة الغير المتناهي مطلقا
والدليل المذكور لم يظهر لهم بل هو من خواص
الشارح رحمه الله تعالى قوله الى ان وعلمه تعالى حاصل
اه وسيجي في علم الواجب من تفصيل في العلم
الاجمالي وكيفية وثبوته او انتفائه قوله وانه

وان كانت غير واقفة عند حد واه قيل كون
مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى انها لا تقف
عند حد وكذا قبول الجسم الانقسام الى غير
النهاية بمعنى انها لا تقف عند حد منافي لامتناع
حصول الغير المتناهي مطلقا على مذهب المتكلمين
وامتناع كون اجزاء الجسم غير متناهية
على مذهب الحكيم وذلك لان جملة المقدورات
الممكنة وكذا جملة الانقسامات الممكنة اما ان
يكون غير متناهية او غير متناهية فعلى الاول
يلزم ان تقف المقدورات والانقسامات
فبطل كونها لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم
امكان الغير المتناهي واجاب بعض الفضلاء
من معاصري الاستاذ بانه ان اريد بالعدد
جملة المقدورات الممكنة وجملة الانقسامات
الممكنة جملة المقدورات التي لكل واحد منها

ممكنة على ان يكون الممكنة صفة للاتفاقات
والمقدورات لا الجملة فنختار ان تلك الجملة
غير متناهية فقوله يلزم امكان الغير المتناهي
قلنا مم انما يلزم امكان احاد الغير المتناهي
لا امكان المجموع الغير المتناهي فان كل واحد
من احاده متناه ممكن والمجموع غير متناه
ممتنع وان اريد بها الجملة التي يكون تلك
الجملة ممكنة بان يكون الامكان صفة الجملة
نختار انه متناه فقوله فتنقطع عند حد قلنا مم
فان لكل جملة متناهية فوقها بواحد واثنين
او ثلاثة وهكذا جملة اخرى متناهية ولا يلزم
من فرضنا تناهي الجملة ان تعين لها عدد
حتى يلزم حينئذ وجود شيء من المقدورات
والاتفاقات عدم شيء من تلك الجملة ليتم
به الحدوث مقام الزائل كما توهمه بعضهم

بعضهم واستبعد فان المتناهي له افراد كا
لعشرة والعشرين والاربعين مثلا وحا
فرضنا اللاتناهي الجملة لا يقال للمعترض ان
يريد من المتناهي ما له حد ومعين لانا نقول
لعله اراد ان يريد في الغير المتناهي ما ليس بمتناه
بهذا المعنى فعدم التناهي بهذا المعنى لا ينافي الامكان
لان الغير المتناهي بهذا المعنى يمكن ان يتحقق
في متناه اخر فوق المتناهي المفروض اولا جملة
او يريد المعنى المتعارف من الغير المتناهي
فيمتنع الحصر بين القسمين واجاب الاستاذ
روح روحه من الشق الثاني بان معنى جملة
الاتفاقات ان لا يشذ عنها اتفاق وهو يستلزم
اللاتناهي واللاتناهي يستلزم الامتناع
فالامتناع لازم جملة الاتفاقات فلو فرضنا
ممكنة كان يقول جملة الاتفاقات الممتنعة

والممكنة اما متناه او غير متناهية ولا شك
ان هذا مفهوم لا مصداق له اصلاً حتى يلزم
من تناهيها او عدم تناهيها استحالة وهذا
مثل ان يقال الشيء الذي يستلزم وجوده وعدمه
اجتماع النقيضين اما موجود او معدوم
وعلى اي تقدير يلزم اجتماع النقيضين والجواب
انه ليس مفهوم متصف بهذه الصفة حتى
على تقدير وجوده او عدمه اجتماع النقيضين

قوله والتعلق حادث اه اقول القول بحدوث
التعلق لا ينفع للقائلين بان العلم صفة
ذات اضافة او اي لو [illegible] الاضافة سواء
كانت الاضافة هو نفس التعلق او امر اخر
ويقوى الاشكال على القائلين بان العلم
نفس الاضافة كما هو مذهب المتكلمين
لانه لا يمكن لهم القول بان العلم قديم والتعلق

والتعلق حادث مع انه غير صحيح كما ذكره
الشارح ولا يمكن الجواب عن قبلهم بان
الاضافة يقتضي تغاير الطرفين لا تحققهما
لانهم لم يقولوا بالوجود الذهني والمعروض
انه لا وجود له في الخارج ايضاً ففي اي ظرف تغاير
اين يثبت له التغاير حتى يتعلق به الاضافة
وذهب بعضهم الى ثبوت المعدومات الغير
المتناهية منفكة عن الوجود وقيل عليه الفرق
بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان
لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء
سمي الكون في الاعيان ثبوتاً او وجوداً او ايضاً
يرد على القائلين بكون العلم اضافة او ذات
اضافة دون الثبوت المنفك عن الوجود
لا يكون افعاله تعالى اختيارية لان الاختيار

بعد معلومیته المعدوم والمعلومیة بعد الوجود
اما علی تقدیر کون العلم نفس الاضافة فظ
بلا ریب واما علی تقدیر کون ذات اضافة
فلما ذکره الشارح الا ان یقال ان ذاته تعالی
لا یدخل تحت تصرف الزمان وجمیع الازمنة
حاضرة عنده مع جمیع الزمانیات کل فی
وقته ونسبته الی الجمیع علی السواء کذلک
صفاته تعالی لیست بزمانیة اضافیة کانت
او حقیقیة فیتعلق الاضافة الازلیة تعلقاً
ازلیاً بوجود المعلومات فی لا یزال کما هو
القائل بان علمه تعالی حضوری ان جمیع
المعلومات حاضرة عنده من الازل الی الابد
فی کل وقت والحضور بل الاحضار اضافة
فهذا الجواب من سوانح الوقت ولعل هذا
اسلم مما اختاره الشارح من ان علمه تعالی اجمالی

اجمالی لما فیه ما فیه وسیجیء زیادة تفصیل
فی بحث العلم انشاء الله تعالی قوله ثم ان البعد
المکانی اه اشارة الی رد الاستدلال بقدم
الزمان الذی یلزم منه قدم الحرکة والمتحرک وجه
الاستدلال انه کیف یمکن القول بحدوث
الزمان فانا اذا قلنا بحدوث الزمان واجزاء
العالم مثلاً فی هذا الیوم نجزم بداهة ان من
هذا الیوم الی الازل ممتدا ولا نتوقف عنده
ولا نقف من الزمان الا هذا فیکون الزمان
قبل وجوده ووجه الرد ان هذا الجزم من بدیهة
الوهم لا من بدیهة العقل وهذا التوهم مثل
توهم المکان غیر متناه مع انه متناه باتفاق
العقلاء وهذا التوهم کائن فی جزء الوهم من
توهم الازل مع حکم العقل بان الازل غیر
متناه لان معنی عدم تناهی الازل ان الامتداد

الوهمي الغير المتناهي لا يمكن ان يحصل في
الوهم بل كل ما يحصل فيه فهو متناه ونحن نحكم
عدم التناهي في الوهم ان الوهم لا يقف
عند حد فالعقل يحكم بسبب عدم وقوف الوهم
عند حد بعدم تناهي الامتداد لا ان الوهم
يحكم بعدم تناهيه ولذلك قال لقطع العقل
المشوب بالوهم **قوله** وقولهم انا نجزم بعدم
بعض آه اشارة الى رد الاستدلال المشهور
بقدم الزمان وحاصل الاستدلال ان القبلية
التي لا يجامع القبل معها البعد من الاعراض
الاولية للزمان وبينوه فانه اذا قلت
زيد متقدم على عمرو فاذا قلت انه كان مع
الحادثة الفلانية وعمرو كان مع الحادثة
الفلانية وتلك الحادثة متقدمة على هذه
الحادثة يتوجه ان قلت ان تلك الحادثة

الحادثة متقدمة على هذه الحادثة فاذا قلت
ان تلك الحادثة كانت امس وهذه الحادثة
كانت اليوم وامس متقدم على اليوم انقطع
السؤال فظهر ان القبلية والبعدية بالمعنى المذكور
من الاعراض الاولية للزمان بمعنى انهما يعرضان
الاعارضين لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بالعرض بواسطة الزمان واجزائه فاذا كان
الزمان حادثا لزم تقدم عدمه على وجوده هذا
التقدم فيلزم حين عدم الزمان ووجوده
وما يلزم من عدمه وجوده فعدمه ممتنع فانا
نلزم من عدمه مطلق وجوده يمتنع عدمه مطلقا
وان لزم من عدمه الخاص مثل العدم قبل الوجود
او العدم بعد الوجود فعدمه الخاص يمتنع
فاورد الشارح الجديد بتجديد بان انقطاع
السؤال لا لانه من الاعراض الاولية للزمان

بل لان المتقدم من اليوم معتبر في مفهوم امس
فاذا سئل لم ثبت ان امس متقدم على اليوم
كان يقال لم ثبت ان الزمان المتقدم متقدم
وما ذلك الا سفسطة واجاب الش في حواشيه
على ذلك الشرح بانه لا يخفى انه اذا تخيل قطعة
من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة
بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ
العقل بمعونة الوهم زمانا ممتدا قدر
يومين مثلا على الوجه الذي عليه يجزم بمجرد
ذلك بتقدم احدهما لخصوصيته على الآخر وان
اردت زيادة تفصيل فارجع الى حواشيه
في بحث القدم والحدوث من التجريد فمنعه
ههنا ان حمل على ظاهره وهو منع تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها بالتقدم الذي
كان الكلام فيه وانقطع السؤال عنه عند

عند الانتهاء الى الزمان وعلى تقدير تسليم منع
كونه رسما موجودا اي عرضا اوليا خاصا
للزمان موجودا حتى يستدعي وجود الامكنة
عند تحققه بين عدم الزمان ووجوده كما ذكره
المستدل يخالف ما قرره واثبته في حواشيه
بل كان الواجب ح ان يمنع تحقق هذا التقدم
والتأخر بين عدم الزمان ووجوده مستندا
بان ما تحقق بين عدم الزمان ووجوده
نوع اخر من التقدم كتقدم الواجب على الممكن
فانه نوع آخر من التقدم متحقق لا يستدعي
وجود الزمان فغاية توجيه المنع على وجه
لا يخالف ما قرره في حواشيه ان يحمل التقدم
ههنا على التقدم الذي بين عدم الزمان ووجوده
والمنع تحققه بين اجزاء الزمان بان ما تحقق
ههنا نوع آخر فان المستدل لم لا يفرق بين

التقدم بين وجكم بانهما من نوع واحد فادعى
ضمنا ان ما يتحقق بين عدم ووجوده يتحقق
بين اجزاء الزمان بل المتحقق بين اجزاء الزمان
ليس الا هذا منع الشارح تحققه بين اجزاء الزمان
فانه نوع آخر وعلى تقدير تسليم تحققه منع تحقق
يتحقق بهذا المعنى وجود ما هو متقدم بهذا التقدم
حتى يختص الزمان ويستلزم وجوده حين
عدمه فيما اثبته بين اجزاء الزمان في حواشيه
هو احد معنييه وما منعه ههنا معناه الآخر
نبوا اتفق الحكما في شئ وهو ان التقدم بين
اجزاء الزمان زماني في عرض اولا وبالذات
لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض للزمانيات
لا ذاتي كما ذهب اليه المتكلمون ويحكي العكس
ان تقدم عدم الزمان على وجوده ليس من
قبيل التقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها.

بعضها حتى يستلزم وجود الزمان وكذا اتفق
المتكلمين في شئ وهو ان التقدم عدم الزمان
على وجوده ليس بتقدم زماني بل هو ذاتي
ويحكي العكس في شئ وهو ان تقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض ليس بتقدم ذاتي بل هو
كما ذهب الحكما ثم لا يخفى ان جمل كلامه اه
قوله ثم ان البعد المكاني متناه وسع اه و ثانيهما
قوله وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
اه على جوابين من وليلي الحكما اولى من جعل
احدهما تتمة الآخر مع ما فيه من لزوم نسبة
التوهم الى المدلل وههنا احتمال آخر وهو انه
يكون الممنوع المقدمة الثانية ويكون
المراد من التقدم المذكور التقدم الذي
بين اجزاء الزمان ومن اعراضها الاولية
ويكون نقل الاولى لغرض آخر لان المنع

وبهذه السيد فان التقدم فيه مسلم ووجود
الرسم ممنوع ولكن لم يدع احد هذه المقدمة
في الدليل المذكور لا صريحا ولا ضمنا لانه لم يستدل
على وجود الزمان حين عدمه لتقدمه بان
التقدم صفة وجودية او مستلزم لصفة
وجودية ثم يثبت له هذه الصفة الوجودية
يجب ان يكون موجوداً حتى يمنع بل بان
التقدم عرض اولي لاجزاء الزمان فانه يجب
ان يتحقق معروضه الاولي سواء كانت
الصفة وجودية او اعتبارية فالمناسب
على وجه المخالف اي ترده في حواشيه منع تحقق
هذا التقدم في عدم الزمان مستنداً بانه لنوع
اخر او كونه عرضاً اولياً خاصاً له لا منع كونه
رسماً موجوداً او مستلزماً للرسم الموجود
وقد منع شارح التجريد كونه عرضاً اولياً

اولياً للزمان بان انقطاع السؤال لا يدل
على انه لا واسطة في العروض بل على انه لا
واسطة في الاثبات كانقطاع السؤال عند
الانتهاء اي حركة جالس السفينة واجاب
الشارح عنه في حواشيه بانه لو كان هناك
واسطة في الثبوت الذي في العروض فان
لكل واسطة في العروض واسطة في الثبوت
لصح السؤال لم وان كان بديهي الثبوت
وذلك ظاهر لان بديهية الاثر لا ينافي السؤال
بطلب اللم واجاب الاستاذ بان اللم
المسئول عنه هو لمية القول وهو الحكم بالتقدم
وعلة الحكم يكون واسطة في الاثبات فانتهائها
انتهاء الحكم الى ذات الزمان انما يدل على ان
ذات الزمان كان تصوره في الحكم بتقدم
اجزائه بعضها على بعض سواء كان هناك



وواسطة في العروض اذ انهم قد يكون الواسطة
في العروض وواسطة في الثبوت والاثبات
ايضا فالمنع باق قوله المضاف بل للنفي هو
اه اعلم ان القبول اما بمعنى الامكان الذاتي
او الاستعدادي او نفس الامر او بمعنى الا
وقوله واختلفوا في وقوعه يدل على ان الا
ليس المراد ههنا في كل من المعاني الاخر خلاف
الجلي اما الامكان الذاتي فلان الاعدام من
جملة العالم ويمتنع عليه العدم الطاري على الوجود
عندهم فان الممكن لذاته العدم والوجود
في الجملة فلا يمتنع عليه العدم الطاري لطرو عدم
الاستعداد له وكذا امتناعه في نفس الامر
فقوله وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء
يحتمل ان يكون في هذا المطلب ويحتمل ان يكون
في المطلب الثاني وهو الوقوع فيكون المعنى وجاز

وقال بعضهم انه يمتنع وذهب الكرامية الى انه
لا يقع فيكون القبول ههنا بمعنى الاتصاف
والظ هو الاول لقرينة قوله لا يقبل وقوله
وان لم يجز الفناء في حدوثه حيث لم يقل لا يقع
وان لم يجز الفناء في قبوله قوله واجزاؤه بدون
الاتيان اه بخلاف بعض الكرامية وابي
الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
والمحقق الطوسي فانهم يقولون بتفرق الاجزاء
ويؤولون بذلك الظواهر الواردة ويردونه
بقصة ابراهيم عم وجوابه ظ قوله والممكن
في حد ذاته اه بمعنى كون الممكن في حد ذاته ليس
انه اقتضى ذاته عدمه حتى يكون ممتنعا او ان
العدم اولى له لذاته لانتفاء الاولوية الذاتية
كما بيناه بل معناه انه لا حاجة لعدمه بعد ذاته
الى شئ مثل الموجد والايجاد والتاثير والفعل



تأثير العدم في العدم

ذ الخلق وغير ذلك بل عدم علة الوجود في
لعدمه لا ان عدم العلة تؤثر في عدمه فان
تأثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم
تأثير الوجود في الوجود بخلاف وجوده فانه
محتاج الى الامور المذكورة لبعد ذاته وعلى
هذا المعنى حرف الاستاد روح افندر وجه قول
الحكماء ان وجود الممكن مسبوق بالعدم سبقا
ذاتيا فان معنى السبق الاحقية فانه لما لم
يحتج في عدمه الى تأثير وفعل سوى عدم علته
ولا تأثير له في عدمه يكون احق بالعدم فيتقدم
عدمه على وجوده ذاتا واما كون الممكن
بالكا بمعنى ان وجوده عند وجود الواجب
تعالى لكون وجوده تعالى اولى لكونه مقتضى
ذاته او اشد لكثرة اثاره او اقدم لتقدمه
على وجود الممكنات وعليته له كانه عدم و

ومضمحل في جنب وجوده تعالى بمعنى آخر ولا
منافاة مع من تحمل كلام الامام على هذا
بالتكلف والغرض ان ههنا معنيين بل
معان فتبا بهما بل بايهما تحمل الآية فله وجه
قوله فراهوا بالمشاهدة العيانية انه ليس
في الوجود داه وكلمات ارباب التحقيق
في هذا المعنى كثيرة وكتبهم مشحونة مثل ما شمت
الممكنات رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا
تظهر ابدا ❊ چو ممكن گرد امكان بر فشاند
بجز واجب دیگر چیزی نماند ❊ ومن كلماتهم
الحق محسوس والخلق معقول
وشبهوا وجود الخلق بوجود الصور في
المرآة المقابلة فانه ليس في مقابلتها الا المرآة
والصور معدومة فيها ولكن لا ترى المرآة
لالتفات الى الصور المتوهمة فالمحسوس

هو المرآت لا انه الموجود في مقابلتها اذ مسائل
كثيرة ولكن قال حضرت الشيخ ابو المحمود
الاشنوى في رسالة المسماة بغاية الامكان
في دراية المكان في بيان الدرجة الثانية
من التوحيد العملي ان الممكنات يتوارى
من نظر السالكين كتوارى الذرات عند اشراق
الشمس وقال نابود ونابود وبيدن وبكرد
وسماه بالفناء في التوحيد ثم بين الدرجة
الثالثة من التوحيد وسماه بالفناء عن
الفناء وعين الجمع وجمع الجمع بان يتوارى
عن نظره علمه بتوارى الممكنات عن نظره
ايضا وقال لا يصل الى مشام الروح روح نسيم
كل شيء هالك الا وجهه الا في هذا المقام ثم
قال در توحيد شرك جز دويى والملك
صورت نه بند و انا الحق و سبحانى جز دريى

مقام تحقق شد بيزيد وقال العبد والحمد كفته
اند ه شد علم توحيد است حقيقت توحيد
از همه منزه بيت ولكن لم يقل بانعدام الكل
بعد واعتقد اعلم باسراره على ذلك اى
على الامتناع الخ ويحتمل ان يشير الى عدم الوقوع
او كليهما ويؤيد هذا الاحتمال قوله اى قول
الشيخ فيما بعد دال الاحاديث الدالة اه لانه
البسائط اورده في حواشيه على شرح التجريد
حيث اوردوا ادلة البسائط العقلية و
زلفوها وسننقلها الشيخ اعتد بقول مع ما ذكره
عليها دليلا على البسائط العقلية حاصله
انه لو تركب الواجب من الاجزاء العقلية
لكان مفهومان موجودان بوجود واحد
اما انهما مفهومان فلامكان النسبة بينهما
واما انهما موجودان بوجود واحد فلصحة الحمل

فيلزم ان لا يكون لوجود الواجب عين
الواجب لان وجود الواحد لا يكون عين
المتغايرين وقال الشارح لو تركب الواجب
في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين
وجوده او المجموع وجود الواجب او احد
الجزئين عين وجوده دون الآخر
وعلى اي تقدير يمتنع الحمل الذاتي كما لا يخفى على
الفطن فبناء دليله على عينية الوجود في
الواجب وعلى ان التركيب العقلي بان
يكون مفهومان متغايران ذاتيا موجودين
بوجود واحد وعلى ان معنى الحمل الاتحاد في
الوجود وما كان في كل منها محل مناقشة
للخصم وبهذا ضعف وبقي الكلام
في حواشيه على التحقيق عنده ولعل المصنف
بهذا فليطلب تفصيله في مبحث خواص الواجب

الواجب قوله العجز عن درك الادراك
ادراك اه هذا انما يدل على ان درك الادراك
وهو العلم بالعلم لا يحصل واما ان الله لا يحصل
الادراك وهو العلم البسيط فلا الا ان يقال
حصول العلم بالعلم بعد حصول العلم بديهي حصولها
كان او حصولها اي لا يحتاج الى النظر وكسب
فالعجز عن العلم بالعلم ليس الا للعجز عن العلم
تامل قوله لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله
هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب
اما ان النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل
الذي مر واجب فلا دلالة عليه في هذه الآية
قوله تعالى كيف يحيي الارض بعد موتها وقوله
تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله يدل على ان
النظر واجب في معرفة القدرة ويجوز ان
يكون معرفة وجوده حاصلة بطريق آخر

ويا امرنا بالنظر في معرفة قدرته وارادته مثلا
ثم بالعرض لو لم نعلم وجوده لما لم يأمرنا بالنظر
في شيء وقوله بل المعرفة انما تدل على ان النظر في
معرفة وجوده عقلي ولا يدل على التفصيل
المذكور الا بضم مقدمات فافهم قوله لان شكر
المنعم واجب اه اقول لا يخفى عليك ان الاحتمالات
في ان النظر في معرفة الله واجب شرعا او عقلا
بحسب الصورة وجوه ثلاثة الاول ان يكون مراد
القائلين بان النظر في معرفة الله واجب
شرعي انه يثبت بالشرع لا يثبت بالعقل
فيكون المدعى مركبا من موجبة سالبة
ومراد القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل
ولا يثبت بالشرع فيكون مدعاهم ايضا
مركبا والثاني ان يكون القائلين بانه
شرعي انه يثبت بالشرع دون العقل فيكون

فيكون مدعاهم ايضا مركبا ولكن مراد القائلين
بانه عقلي انه يثبت بالعقل سواء ثبت بالشرع
او لم يثبت فيكون مدعاهم بسيطا في مقابل
الجزء الثاني من مدعى الخصم والثالث ان يكون
مراد القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع
سواء ثبت بالعقل ايضا او لم يثبت فيكون
مدعاهم بسيطا ومراد القائلين بانه عقلي
انه يثبت بالعقل لا بالشرع فيكون مدعاهم
مركبا وههنا احتمال آخر وهو ان يكون مراد
القائلين بانه شرعي انه يثبت بالشرع اعم
من ان يثبت بالعقل ايضا اولا وكذا مراد
القائلين بانه عقلي انه يثبت بالعقل اعم من ان
يثبت بالشرع ايضا اولا وهذا الاحتمال يجعل
النزاع لفظيا وعلى كل من احتمالات الاحتمالات
الثلثة لا يتم التقريب اما في شيء من دليلي



الفريقين وذلك الاحتمال او في دليل احد
الفريقين وذلك على الاحتمالين الاخرين
فتفطن ولكن يمكن اتمام دليل من الفر
على كل احد من الاحتمالات الثلث بوجوه
نقلت عنهم ايضا بانا ودليل اخر بان الاشا
قالوا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل
والعقل اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي
الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فعلم
انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها
ولزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات
العقلية مع امتناع العفو عندهم وهذا الكلام
وان كان مفيدا بان شكر المنعم ليس بواجب
عقلا لكنه يعم جميع الواجبات العقلية
ولا خصوص للشكر لان المعتزلة اثبتوا الوجوب

الوجوب فيه بخصوصه ومع قطع النظر عن انهم
قصدوا ابطال مطلق الوجوب العقلي لا يجري
هذا الدليل فيه واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير
جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور
وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا
فانه مشقة لا حظ فيه او في الآخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر
العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كا
لاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن
رحمة الله ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير
حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب
ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فتناول
منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد
وتداوم على تحريك الانملة شكرا عليها وذلك



ان هذا يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى
تلك اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعده
شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالعطاس
الى الملك اقول لا يخفى عليك انه يختلف باختلاف
احوال الشاكرين فان الشاكر ان كان في غاية
الافلاس والفقير بحيث لم يقدر على فلوس
في عمره ولم يأكل اللقمة فريسته في عمره بل كان
في حسرة لقمة تمام ايام حيوته وكان
آيسا منها ولذا تقابل اعتبارا فيها لهلاكه
فمثل هذا الشاكر وان بالغ في الشكر لم يعد استهزاء
او كالعطشان المشرف الى الهلاك من العطش
لو اعطاه احد قدحا من الماء مع كثرة الماء
فانه وان بالغ الثناء لا يعدون استهزاء
بل يرحمون عليه كل بالغ في اظهار الالتذاذ

لشدة ذوقه او الماء الشاكر بمن له شيء وليس
في غاية الفقر او العطش فيعد شكره بما عطى
فلوس او ماء له استهزاء بل كان قريب حالته
الى حالة المنعم فيه الاستهزاء اشد واقوى
فالنظر في حالنا بالنسبة الى النعم اعتقد تعالى ودع قدرتنا
بالنسبة الى قدرته الكاملة الشاملة التي
تبتدي بالنعم قبل استحقاقنا وليس شكرنا
لفائدة المشكور بل شكرنا لاظهار الشوق
والاعتقاد نعم لو كان الشكر لامر يرجع الى
المشكور لكان حمله على حقارة ما نعا ثم حقارة
ما يأتي به العبد لا يفيد بل يعين في عدم كونه
استهزاء لانه قريب بعدم الاتيان بشيء كي
ان الاتيان بامر عظيم في مقابلة لقمة اشد
استهزاء وذلك انه يعرف في ملك الغير وبدونه
العقول ايضا يعم جميع الواجبات العقلية اولا شيء



فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي لتوقف
صدق [illegible]

من الواجبات لشتد طبيع وللمعتزلة ههنا
كلمات فليطلب تفصيلها من الشرح الجديد
للتجريد وتقريبه دليل المعتزلة انهم قالوا الوجوب
الشرعي مستلزم لانتفاء الوجوب الشرعي
الذي هو مدعى المط اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان
وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معجزته
تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه
على العلم بصدق الرسول اذ فيه ثبوت الشرع
والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في
معجزاته بانها فعل صادر من الله تعالى لتصديقه
به ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزاته ثابت
بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر وايضا
لان النظر في معرفة الله تعالى من انه مرسل للرسل



فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف
صدقي فله ان تقول انا لا انظر في معجزتك
حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه
فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر
فيها الا بثبوت شرعك الموقوف على
صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه
حقا لا يعد مكابرة فلزم عجز الانبياء عن اثبات
ثبوت نبوتهم واجاب الاشاعرة بالنقض
الالزام ووجوه اخر نطلب تفصيلها من
الشرح الجديد ايضا ولعل المحقق من اجل التجريد
لم يرتكب المدعى او رد الدليل المذكور في الشرح
والدليل الذي نقلناه عن المعتزلة بالزام
تعليل واحد حيث قال وجوب ما يتوقف

عليه العقليان و انتفاء ضده المطاع على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا قوله لوجوب
ما يتوقف عليه العقليان اللذان هما شكر
النعم و دفع الخوف عن النفس اشارة الى دليل
المذكور و الانتفاء ضده المطاع على تقدير ثبوته
كما هو دأب المصنفين من اعادة لام
التعليل على كل واحد من الادلة المذكورة
لمدعى واحد و لم يتفطن من شارح و جعلهما اشارة
الى دليلين لمدعى واحد فعليك بالتأمل
و لكن اثباته على مذهب الخ هذا هو الحكم
الثاني و هو المعتمد للاشاعرة قرره شارح
التجريد بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا
من المسلمين و ذهب الشك في ذلك بقوله
تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما وقع
من احتمال صيغة الامر غير الوجوب و لان العلم

العلم قد يطلق على الظن الغالب و ذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر و هي لا تتم الا
بالنظر و ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه انتهى عبارته و الشارح اورد

قوله لان الاجماع الخ الا انه يكون النظر على ما ذكره الشارح مقدمة
مقدمة الواجب المطلق على ما ذكره هو العبادة و المعرفة مقدمة
لها و النظر مقدمة للمعرفة فيحتاج في شمول الحكم بان مقدمة
الواجب المطلق واجب عليه الا نعيم اما في المقدمة من الواجب
و البعيد و في الواجب من الواجب المصرح لوجوبه و اللازم
له مقدمة و على اي حال فلينو ثقف مجال بخلاف ما في الشرح
التجريد و يرد مثله على دليل المعتزلة ايضا لانهم اوجبوا
شكر المنعم و المعرفة مقدمة له و النظر مقدمة لها تمت الحواشي



عليه العقليان و اشف صنيد المط على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا قوله لوجوب
ما يتوقف عليه العقليان اللذان هما شكر
المنعم و دفع الخوف عن النفس اشارة الى دليل

والاعتراض عليه من وجوه
الاول ان ما يتوقف عليه ... تعلم بعضها ما تمقاربته وبعضها
اعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وجوه الاول ان وجوب
مخصوص بديهيهم وذلك وجوبها كذلك اذ لا يكونون بايجاب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف بتعد
وامره و نهيه غير ممكن وهو تكليف الغافل
وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو الغير المعارف
من لا يعرف تعالى كيف يعلم تكليفه اياه
بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف ... فرضه وتصوره
تكليف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف ... الغافل ... لا انفهم
لا العلم والتصديق به كما من ... لا يعلم انه مكلف
الخطاب ... شرح جديد للتجريد

شرط التكليف فهم وتصوره لا العلم

قوله معارضة الى على هذا
القائل على هذا الاحتمال حتى
اقامة الدليل على خلاف ما قام عليه
دليل الخصم

العلم قد يطلق على الظن الغالب و ذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر و هي لا اثم الا
بالنظر و ها الاثم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه انتهى عبارته و الش اورد
ههنا قوله عبادة الله تعالى واجبة اجماعا
بدل قوله معرفة الله تعالى واجبة اجماعا و
لزم من وجوبها وجوب معرفة الله تعالى و من
وجوب المعرفة وجوب النظر فيها ولعله
لان الاجماع في وجوب العبادة اظهر فلذلك
لان الكل مشغولون بالعبادة و شغلهم ظاهر عند
الجميع و هو اثر الاجماع في وجوبها فى طلب ما
على هذا من الجديد للتجريد قلت على ما ذكره
اه من كون القصد واجبا بل اول الواجبات
لان المكلف به يكون فعلا اختياريا بالنية
لمحط الابراد القول لوجوب القصد شرعا

العارف قد يطلق على الظن الغالب

فيكون معارضة بالمثل لا يتوقف الافعال
الاختيارية على القصد بل هو حق فيكون
قوله والتحقيق اه اعراضا عنه الى جواب
آخر ويحتمل ان يكون محط الايراد قولهم يتوقف
الافعال الاختيارية على القصد اما كون القصد
فعلا اختياريا فمجموع مع قطع النظر عن قولهم
بوجوبه فيكون قوله والتحقيق اه بيانا لما
قبله هذا بناء على ان المراد من قوله وليس
هناك امر آخر هو القصد ولا اختيار الشيء
قصدا انه كون القصد من مبادي الافعال
الاختيارية لانه منها نفس الارادة
وان حمل على انه ليس امر آخر سوى الذي
بل هو نفس الارادة خلافا للظان فامر الا
عراض والبيان على الخلاف فتأمل ويحتمل
ان يكون نقضا اجماليا مع قطع النظر عن

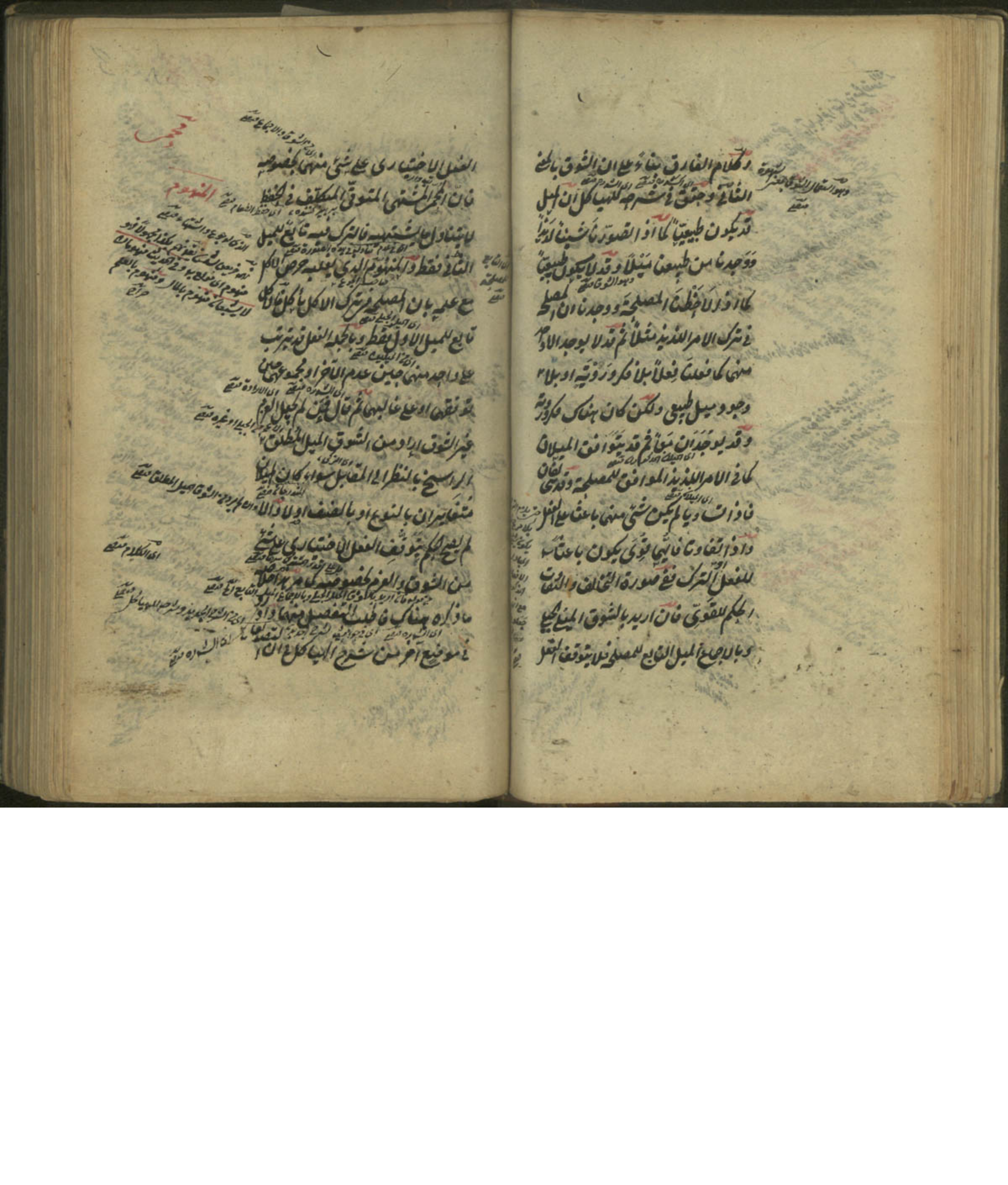
عن التوجه الى خصوص مقدمة من مقدماتهم
وابطالها فيكون معارضة ان كانت مقدمات
الدليل بل تلك المقدمة مدللة او وجهتها
او نقضا اجماليا لبعض مقدمات الدليل
او منعها فيكون ما ذكره سندا كما في الاحتمال
الثاني التوجه الى خصوص مقدمة مع الاحتمالات
الثلاثة فيه والمراد من الاحتمال الثاني ثاني
الاحتمالات لمحط الايراد فالاحتمالات خمس

قوله والتحقيق ان الافعال الاختيارية
اه اعلم ان القوم بينوا ان مبادي الافعال
الاختيارية اربعة اولها تصور الملايم او المنافر
تصورا جزئيا سواء كان ملايمة او منافرة
مطابقا للواقع او لا والتصديق لفايدة
ما مندرج فيه بل المراد من التصديق المعتبر
في مبادي الافعال الاختيارية هو الحكم التخييلي



اعم من ان يكون هناك حكم يصل الى احد الظن
والجزم اولا كما سيجيء نقلا عن الشيخ والحكم
الغير الواصل الى احد الظن والجزم تصور لغيره او
فيهما هو التصور وبيّنوا ان التصور الكلي نسبته
الى جميع جزئياته على السواء فلا يصدر فعل جزئي
عنه وسيجيء تفصيله في بحث علم الواجب
تعالى بالاشياء ولا يرد ان التصور الجزئي
موقوف على الوجود الخارجي للاشياء فلو
توقف وجود الافعال الاختيارية في الخارج
على التصور الجزئي لزم الدور لان التصور الجزئي
لا يتوقف على الوجود الخارجي بل الواجب في
التصور الجزئي ان يرتسم في الحس المشترك
صورة الشيء الجزئي وذلك قد يكون باحساس
الحواس الخمس الظاهرة المحسوسات وقد يكون
باعمال المتخيلة في الخيال واخذ الحس المشترك منه

منه فاطلب تفصيله من الكتب المبسوطة وثانيها
الشوق الجزئي وثالثها الارادة الجزئية المسماة
بالاجماع المفسر بالعزم تحريك العضلات وسمّوا
مغايرة الارادة للشوق بكون الانسان
مريدا للتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع
وكونه غير مريد لما يشتهيه كما اذا منع مانع من
حياء او حرمة او ضرر او زجر الشارع له عليه
في وجوه شبيهة حاصله ان الشوق قد يراد به ما هو
اعم من الشهوة والغضب وقد يستعمل بمعنى
الشهوة وهو ميل جبلي غير مقدور للبشر
بخلاف الارادة ويقابلها النفرة وهي حالة
جبلية غير مقدور بخلاف الكراهة فعلى هذا
المعنى الثاني يتحقق الفرق ولذلك قالوا ان
المعاصي مما يؤاخذ دون شهوتها وكراهة
الطاعات الشاقة مما لا يؤاخذ دون [illegible]



وكلام الفارق بناء على ان الشوق بالمعنى
الشامل وحقق في شرحه للهياكل ان الميل
قد يكون طبيعيا كما اذا تصورنا شيئا لذيذا
ووجدنا من طبعنا ميلا وقد لا يكون طبيعيا
كما اذا لاحظنا المصلحة ووجدنا ان المصلحة
في ترك الامر اللذيذ مثلا ثم قد لا يوجد الا واحد
منهما كما فعلنا فعلا بلا فكر وروية او بلا
وجود ميل طبيعي ولكن كان هناك فكر وروية
وقد يوجدان معا ثم قد يتوافق الميلان
كما في الامر اللذيذ الموافق للمصلحة وقد يتخالفان
فاذا تساويا ولم يكن شيء منهما باعثا على الفعل
واذا تفاوتا فايهما قوي يكون باعثا
للفعل او الترك ففي صورة التخالف والتفاوت
الحكم للقوي فان اريد بالشوق الميل الطبيعي
وبالاجماع الميل التابع للمصلحة فلا يتوقف الفعل

الاختياري على شيء منهما بخصوصه
فان المحموم المشتهي المشتاق المتكلف في الحفظ
لا يتناول ما يشتهيه فالترك فيه تابع للميل
الثاني فقط والمنهوم الذي يغلبه حرص الاكل
مع علمه بان المصلحة في ترك الاكل يأكل فالاكل
تابع للميل الاول فقط وبالجملة الفعل قد يترتب
على واحد منهما حين عدم الآخر او مجموعهما حين
توافقهما او على غالبهما ثم قال فان لم يجعل العزم
غير الشوق اراد من الشوق الميل المطلق
الراسخ بالنظر الى المقابل سواء كان الميلان
متغايرين بالنوع او بالصنف او لا فالا
لم يصح الحكم بتوقف الفعل الاختياري على شيء
من الشوق والعزم بخصوصه كما صرح به اعلاه
ما ذكره هناك في طبقات التفصيل منهما واو
في موضع آخر من شرح الهياكل في ان ا



لفائدة ما فروري في الفعل الاختياري ان
التصديق والحكم انما هو للنفس المجردة والحيوانات
العجم لا نفس لها مع ان لها افعالا ارادية
اختيارية فما حكمها وقال فثبت تلك الحيوانات
العجم ليس لها الحكم الفصل الواصل الى حد الظن
والجزم كما علم من كلام الشيخ واو في صرت
التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق
بل لها حكم التخيلي مثل ما لنا في القضايا الشعرية
وذلك كاف في الافعال الاختيارية لا حاجة
الى الظن بل ها لوالياس في باب الاقدام
والاحجام الموقع للتخيل منهم للتصديق فالمراد
من التصديق لفائدة ما ما يشمل التخيلي مجازا
ثم قال وامثال هذه المساهات في كلام الحكماء
كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات
الا بقدر ما يوقف عليه ايصال المعاني

الدقيقة الى المتفطن اللبيب ومثل ذلك
مما لا يخفى على من له استعداد الفلسفة واما
من ليس له ذلك الاستعداد فلا يعبأ بشأنه
بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له قوله
او نقص وكذا الشوق اي اشتداده وقوته
اشارة الى ما نقله في شرحه للهياكل من الشيخ
المقتول وحققه موافقا لما نقله في حواشيه
على شرح التجريد من ان مغايرة الشوق اي
الاجماع بحسب الشدة والضعف حيث قال واعلم
ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون
بحسب الشدة والضعف بان اشتد الشوق
فيصير اجماعا وقد صرح بذلك بهمنيار انتهى
فالنسخة التي وجدت او هي نفس اه بدل او
او يكون ملاكا للتحقق وان كان فيها قصور
من وجه آخر قوله بنحو المعرفة اه وكذا ان ار

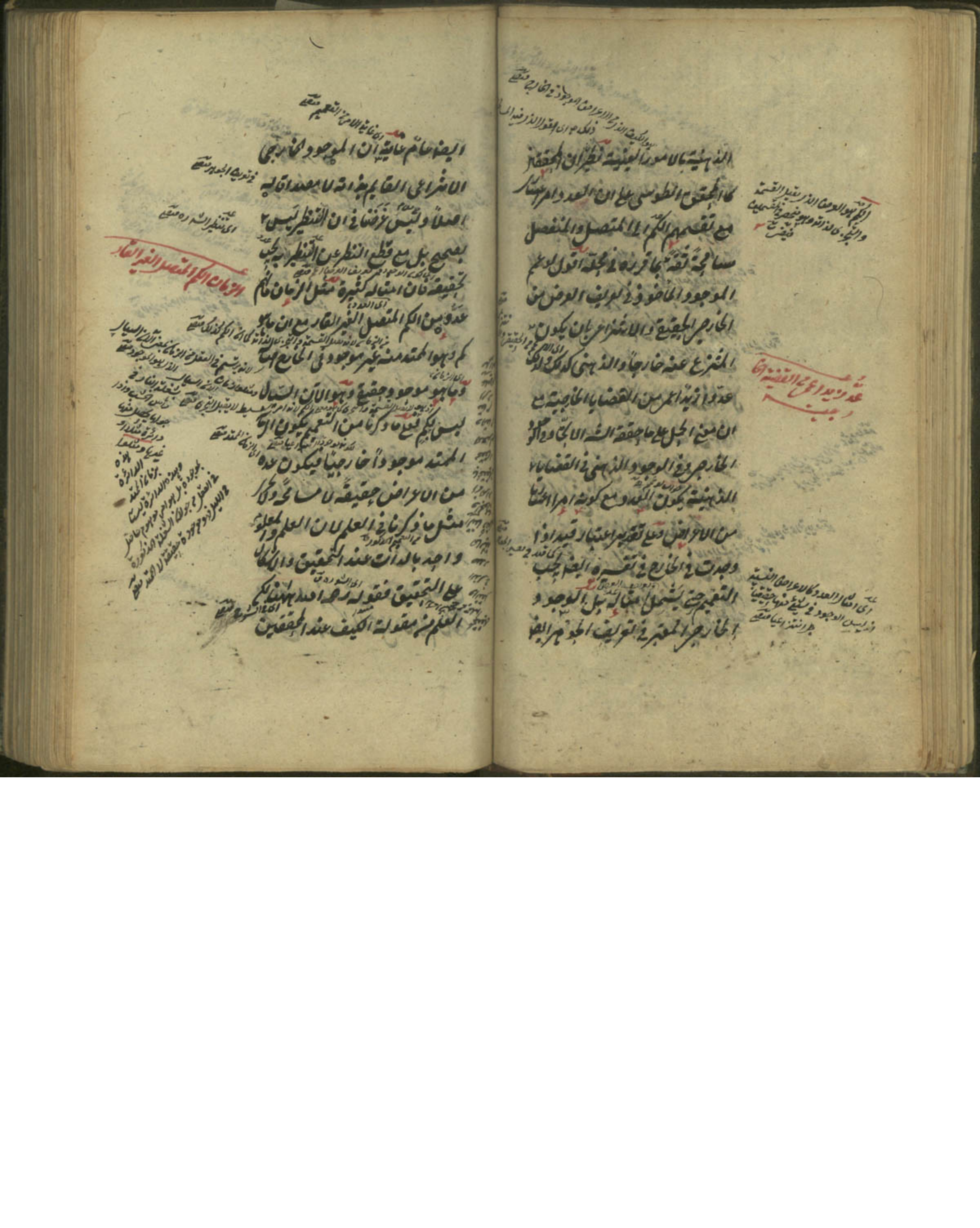


من اول الواجبات ما هو المقصود اولا
بالذات ومن الواجبات الاخر ما يطلع عليها
ذكرنا على ان النسخة المقصودة بالذات بالكتاب
يكون المقصودة صفة الواجبات و
اذا كانت المقصودة بالذات بلا ثانيا فما
الشبهة ما ذكرنا وان امكن حمل مراده على ما
بناء على النسخة الاولى ايضا والكلام في
امثاله هين والغرض ابداء احتمال آخر على
اى التقدير فانه فرق بين ان يقول اول
الواجبات هي مقصودة بالذات او يقول
اول الواجبات مطلقا اى المقصود بالذات
منها فان الاول في الاول بمعنى وفي الثاني
بمعنى آخر قوله لا يستلزم اه دليل المنع
اى المنع في قوله نفيه ممنوع ليكون المنع
واردا على الدليل لا المنع على الا لا الواجب انه

ان يقول لانه لا يستلزم لانه يستلزم وفيه
تقدير ان يكون النسخة لانه لا يستلزم يجب
ارجاع الضمير في قوله وهو ممنوع الى المنع في قوله
لا يستلزم اه واما جعل قوله لانه لا يستلزم
اه دليل قوله بل المراد انما هو التكليف
اه فبعيد جدا وحاصل كلامه على ما يفهم انه
واما التكليف بها بدون التكليف بالشرط
والجزاء فهذا الدليل المذكور لا يدل على انه
وان له دليل آخر اوردناه من عدم
الفرق بين السبب المستلزم وغيره قوله
والنظر فعل اختياري اه يريد دفع ما
على المعتزلة فانهم يقولون المعرفة والعلم
يحصل بعد النظر بطريق التوليد والمتولد
فعل اختياري يصدر من فعل آخر والعلم
ليس من مقولة الفعل بل انما من مقولة

الكيف او الانفعال او الاضافة على اصطلاح
الاربعة فاجاب بانهم ارادوا من الفعل ايجاد
الاثر المترتب مطلقاً قوله لكن العلم من مقو[لة]
الكيف اه نقل الشارح في حواشيه على
شرح التجريد في بحث الوجود الذهني عن
الشيخ ويفهم ان تصانيفه عليه ان العلم
باى مقولة من تلك المقولة بناء على ان العلم
والمعلوم واحدان بالذات متغايران بالاعتبار
فانه قال هناك لا اشكال في كون الشيء جوهراً
وعرضاً اولا منافاة بينهما بحسب ما فسرهما
الشيخ فانه فسر الجوهر بماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع وفسر العرض
بالموجود في الموضوع ولم يقيد بالوجود
الخارجي فالصور الذهنية للجواهر يصدق
عليها كلا المتعرفين انما الاشكال في كونه

في كونه جوهراً او كيفاً من مقولة اخرى لان
المقولات اجناس عالية متباينة بالذات
عندهم ولا شك ان الجوهر حال وجوده في
الذهن ايضاً جوهر فيلزم ان يكون الماهية
في الذهن جوهراً او كيفاً او حقيقة اخرى
لا انها يكون في الذهن كيفاً لا جوهراً وفي
الخارج جوهراً لا كيفاً بقول من ذهب
الى ان العلم النفس المتمثلة الحاصلة في العقل
ان العلم من مقولة الكيف بل ينبغي ان
يقول العلم بكل مقولة من تلك المقولة
كما ذكر الشيخ في التعليقات فان نظير ذلك
ان يقول زيد في الدار حقيقة ولكن ليس
بمزيد حقيقة ولا يخفى فساده انتهى وقال
في اصل حواشيه يجوز ان يكون عندهم العلم
كيفاً على سبيل المسامحة وتشبيه الامور



الذهنية بالامور العينية نظرا الى المحقق
كما المحقق الطوسي على ان العدد امر اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل
مسامحة ثقة بما قرره في محله اقول لو عمم
الموجود المأخوذ في تعريف العرض من
الخارجي الحقيقي والانتزاعي بان يكون
المنتزع عنه خارجيا والذهني كذلك
عددا زيدا اعم من القضايا الخارجية مع
ان معنى الحمل على ما حققه الشيخ الالهي و
الخارجي وفي الوجود الذهني في القضايا
الذهنية يكون العدد مع كونه امرا اعتباريا
من الاعراض وعلى تقدير اعتبار قيد او ا
وجدت في الخارج في تعريف العرض يجب
التعميم حتى يشمل مثاله بل الوجود و
الخارجي المعتبر في تعريف الجوهر ا

ايضا عام غايته ان الموجود الخارجي
الانتزاعي القائم بذاته لا مصداق له
اصلا وليس غرضنا في ان التنظير ليس
بصحيح بل مع قطع النظر عن التنظير به يجب
تحقيقه فان امثاله كثيرة مثل الزمان فانه
عد من الكم المتصل الغير القار مع ان ما هو
كم وهو الممتد منه غير موجود في الخارج
وما هو موجود حقيقي وهو الآن السيال
ليس بكم فعلى ما ذكرنا من التعميم يكون الآن
الممتد موجودا خارجيا فيكون عده
من الاعراض حقيقة لا مسامحة وكذا
مثل ما ذكرنا في العلم لان العلم والمعلوم
واحد بالذات عند التحقيق والا لكان
على التحقيق فقوله رحمه الله ههنا لكن
العلم من مقولة الكيف عند المحققين

اما عن غير الشيخ كما هو المناسب في مقام رد
على المعتزلة العلم من الافعال المتولدة وقد سمعنا
من الاستاذ ان الشيخ في ايام طلبه قد حل
على مجلس درس بعض الفضلاء في زمانه وكان
المبحث ان النفس عند ادراكه مجهول مشعور
به من وجه انتقلت منه وتحركت في المعقولات
حركة من باب الكيف فاورد الشيخ ره عليه
انه لا يجوز ان يكون هذا الانتقال حركة لان
الحركة يقتضي ان يكون للمتحرك في كل آن من الآنات
في اثناء الحركة فرد من المقولة التي تقع
فيها الحركة لم يكن متصفا به قبل ولا بعد
وكما ان الانات المفروضة في زمان الحركة
غير متناهية كذلك لا بد ان يكون افراد
المقولة غير متناهية ولا يتصور ان يكون
المجموع موجودا بالفعل فالازم ان يكون العلم

الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وقد صرح
به الفارابي وغيره وكون البعض موجودا
فقط الحكم بط متعين ان يكون الكل موجودا
بالقوة وح نقول لا شك ان الصور المجردة
ليست غير متناهية وكذا لا يكون ح ملاحظة
النفس لها والانتقال من بعضها الى البعض
بالقوة بل وجودها ح بالفعل فنقول الحكم
ولكن حركة فقل على سبيل التشبيه والتجوز
وربما اجاب عنه ذلك الفاضل بشيء لكن
هذا الاستدلال من الشيخ لا خصوصية
له على كون العلم من مقولة دون مقولة
مثل كونه كيفا او فعلا او انفعالا بل انما
يبطل كون الانتقال في المعقولات حركة
في اي مقولة كانت قوله عند الاستعداد
لخ كما يقولون الدعاء بل في الاستعداد



داد حق را قابليت بشرط بشست بلكه بشرط قابليت داد او ست

مستجاب نقصان ز قابليت و كرنه على الدوام
فيض سعادتش همه كس را برابر است قوله ولا يصح
على هذا المذهب اه يعني بين هذا المذهب وبين
المسئلتين المقررتين عند هذا القايل منافاة
احديهما استناد الاشيا كلها ابتدا الى
الله تعالى وثانيهما كونه تعالى قادرا مختارا
بمعنى صحة الفعل والترك منه تعالى وبنا المنافاة
على ان القايل باللزوم يقول بعلية الاول
للثاني اما منافاته للمسئلة الاولى فظ
واما منافاته للمسئلة الثانية فلان
القائل لما قال بعلية الاول للثاني فلا يصح
من الواجب ترك الفعل الثاني عند ارادة
الفعل الاول لينتفي القدرة واما اذا حذف
قيد الابتدا وجوز مدخلية بعض الاشياء في
البعض فلا منافاة اما في المسئلة الاولى فظ

فظ واما في المسئلة الثانية فلان استناد
الاشيا لما كان اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة يكون صحة الفعل والترك ايضا
اعم فيصح الترك في الافعال اللازمة للافعال
بان يترك الملزوم وحاصل ما اجاب به الشارح
منع قوله بالعلية بين الفعل الاول والملزوم
والفعل الثاني اللازم بل الامام يقول
باللزوم بينهما بدون التاثير قوله وطعن
الاشعري بشر اه انه يمكن التوفيق بين
المذهبين بان يكون مراد الاشعري الى
نفي التاثير فيكون الخلاف بناء على ما فهم
الاشعري من كلامهم اثبات التاثير لكن
ويمكن هنا اختلاف لفظ لكن يلزم عدم فهم الاشعري
مراد الحكماء والبحث عليهم بناء على فهم الاشعري
يقال ان البحث عليهم ليس منظور اليه بل مع

بكلامه بوجه حمل بعض الفاظ من فيه انه
قال به لدفع كلام الحكماء في الحمل على الوثوق
والصلاح اقبح ودفع وانظر هذا اذا كان
وجه الظهور هو الخلاف قوله من عدم
اه اشارة الى ان هذا ليس لتحقيق عند الامام
بل اثبت بناء على مذهب الحكماء قوله لان
كثرة الخلاف لا يدل اه اقول هذا والمنع
على ان المدعى ان النظر لا يفيد على اصلا
بان يكون سببا كليا واما اذا كان مراد
المهندسين سببا جزئيا فلا يخفى ان دليلهم
يدل عليه لانه لا يمكن ان يكون كل واحد
من المخالفين عالما مع اختلافهم في مسئلة
معينة واعتقاد كل بوجه آخر فيها لان الواقع
لا يكون الا واحدا الا ان يقال
مقصود الشارح ان كثرة الخلاف لعدم صحة

صحة النظر لا يدل على عدم حصول العلم مع
النظر الصحيح ويمكن ان يقال على الاول في
الثاني ايضا مع كون الكلام في النظر الصحيح
لما راى الذي نظر انه اختلف كثير من العقلاء
الطالبين للحق غير المعاندين وعرض في افكارهم
خطأ وان بالغوا في التفتيش واعتقدوا
صحة فكرهم فيجوز عند نفسه مثل الخطاء وغيره
في جانبه فلا يحصل اليقين اصلا مع ان
نظره صحيح في الواقع نعم لو كان المراد من
العلم والمعرفة ما يعم الظن لكان له وجه ولعل
المقام ان القائلين بحصول المعرفة بالنظر
ان ارادوا انه يحصل بكل نظر صحيح لكل احد
بخلاف المهندسين لتحقق برفع مجموع
ما بين الكليتين معنى اما برفع الاول فقط
او الثاني فقط او كليهما معا وعلى الثالث

يحتمل في كل منهما السلب الكلي بمعنى انه لا يفيد
نظر معرفة لاحد والسلب الجزئي بمعنى انه لا يفيد
جميع النظر بل بعضه لجميع الناس بل لبعضهم
وفي احدهما السلب الكلي والاخر السلب الجزئي
بمعنى انه لا يفيد اي كان والاول والثاني لا
يحتملان السلب الكلي وذلك لان سلب
واحد منهما كليا يستلزم سلب الاخر فلا يكون
المرفوع احدهما فقط بل كليهما معا فلا يكون
احد قسمي اخص الجنس المعتبر في التقسيم وان
كان مغايرا لجنس المفهوم ويرد عليهما ما ذكره
الشارح من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر
لا يدل على عدم حصول العلم ببعض النظر الصحيح
للبعض وكذا يرد على الثالث اما على تقدير
ان يكون المراد السلب الكلي في كل واحد من
المقدمتين فقط واما اذا كان سلب احدهما

كليا فلان كثرة الخلاف لا يدل على ان شيئا
من النظر الصحيح مثلا لا يفيد لبعض الناس
واما اذا كان المراد سلبا جزئيا في كلتا المقدمتين
فمثله وانتم الكل بما ذكرنا فارجع اليه وان
اراد وانه يحصل المعرفة بكل نظر صحيح لكل احد
او لبعضه بخلاف المهندسين انه لا يحصل
بكل نظر صحيح فاما ان يحصل ببعضه او لا يحصل
اصلا فعلى التقديرين يرد عليه ما ذكره الشارح
من ان كثرة الخلاف لعدم صحة النظر لا يدل
على عدم حصول العلم بالنظر الصحيح ويمكن ان يتم
بما ذكرناه ايضا من تجويز الخطاء في فكره وان
اراد وانه يحصل المعرفة بالنظر الصحيح في الجملة
اي ببعضه لكل احد سواء كان نظرا واحدا
في كل احد او نظرا اخر بخلاف المهندسين
بان يمنعوا حصول المعرفة للجميع فاما ان لا يحصل

مغني في الجملة



لواحد فيكون سببا كليا او لبعض فيكون
سببا جزئيا فما ذكروه لا يدل عليه كما ذكره
الا ان ينضم اليه ما ذكرناه وان ارادوا انه
يحصل ويتم بما ذكرناه الا ان يق يجوز ان لا يطلع
احد على كثرة الخلاف الواقع في الالهيات فيحصل له
علم بنظره الصحيح ولا يتردد في نظره قياسا
على خطاء الاكثر لكن يجوز ان يكون مراد
المهندسين انه لا يحصل العلم لمن يطلع بالخلافات
ثم تأمل بل يق انه يزول بالاطلاع والعلم لا يحصل
اصلا فلا يكون علما وباعتبار احتمال الاطلاع
في جميع الاوقات او في بعضها يزيد الاحتمال
بكثير لا يخفى على المتأمل ثم لا يق الاحسن في جواب
استدلال المهندسين ان يق ان ارادوا
من عدم حصول ادراك المعوية عدمه لاحد
من الناظرين فهو غير مسلم وان ارادوا عدم

على نحو
منتج والملازم منه لوازم عدم حصول او
الواجب لجميع كذلك ولكن نقول ويلزم
بل الواجب فيه وفي كل مسئلة خلافية ان
يكون كذلك وان لا يصح نظر جميعهم لانا نقول
ليس مدار الدليل على دعوى عدم العلم بالهوية
بل بالنظر اليها يكون من امثال القياسات

لاحد فيكـ...
سلباً جزئياً فما ذكره لا يدل عليه كما ذكره
الا ان ينضم اليه ما ذكرناه وان اراد واسم
لحصل وتم ما ذكرناه الا ان يقال يجوز ان لا
احد على كثرة الخلاف الواقع في الالهيات فيحصل له
علم بنظره الصحيح ولا يتردد في نظره قياساً
على خطاء الاكثر لكن يجوز ان يكون مراد

ثم عدم حصول بعض النظر للبعض بخلاف
المهندس سبب هو السلب الكلي فيرد
عليه ما ذكره الشارح ره
من ان الاختلاف لا يدل آه
منه

عدم حصوله للجميع رفعاً للايجاب الكلي فهو
ممنوع واللازم منه لوازم عدم حصول ادراك
الواجب للجميع كذلك ونحن نقول حينئذ
بل الواجب فيه وفي كل مسئلة خلافية ان
يكون كذلك وان لا يصح نظر جميعهم لان الحق
ليس مدار الدليل على دعوى عدم العلم بالهوية
بل بالنظر اليها يكون من امثال القياسات
الفقهية التي لا يعتد بها في العلوم الحقيقية
بل في الفقه ايضاً ولعله لهذا لم يتوجه الشارح
اليه ره هذا قوله فلا يلزم من عدم ادراكه
قبل بعد تسليم سهولة ادراك الهوية
عدم حصول ادراكه بعد التوجه والكلام الان
والمعارضات لا يخفى انه يدل على عدم ادرا
الا بعد مع كثرة شبه المعارضين ومنا
قضات العقلاء الطالبين للحق قوله لدل

على عدم حصول اه اقول كون الخلاف
في الهندسيات مثل الخلاف في الالهيات
كلا الاشعار فان بعض المسائل الهندسية
لم يتحقق فيه خلاف اصلا او في بعضها لو تحقق
فظ انه ليس بهذه الكثرة مع ان لو كان
المراد من العلم ما يعم الظن وان قوي لمنع
الاول ح والمشهور انها من العلوم المتسقة
النظام ومقدماتها يقينية ولهذا كانت
الاوائل يتفقون يبتدئون بتعليمها لاطفالهم
حتى يعتادوا باليقينيات ولا يقنعوا با
الاقناعيات والظنيات ولعل لكلام الشارح
وجها لم ندركه قوله وذهب الاسماعيلية الخ
استدل على بطلان مذهب الاسماعيلية
بوجوه الاول انه قد ثبت لوجوب العلم بعد
النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف

في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع
المعلم او لا الثاني انه يجب كيف نعلم ان المعلم
ضروري في المعارف الالهية فان كان بالعقل
يلزم الدور وان كان بالنظر فالنظر الصحيح
يفيد في المعارف لان العلم بان المعلم ضروري
في المعارف فرع التصديق بوجوده تعالى
بل نقول لما كثر الاختلاف في ان المعلم ضروري
ام لا يجب ان لا يحصل العلم به كما استدلت
الاسماعيلية من كثرة الخلاف في معرفة
الله تعالى الى عدم حصول العلم به وهذا وجه
يستنبط من جواب الشارح عن الاستدلال
الاسماعيلية الثالث انه يجب بعد علمنا
بان المعلم ضروري كيف نعلم ان هذا المعلم
معلم وله مرتبة التعليم وان اقواله واخباره
في المعارف الالهية صادقة فاعلمنه من

من قوله انا صادق في اخباري يلزم الدور
لان العلم بصدق قوله هذا لكونه من المعارف
الالهية ان كان بهذا القول نفسه يلزم الدور
وان كان بقول اخر وهكذا يلزم التسلسل وان
كان بدليل ونظر عقلي فالنظر يفيد في المعارف
الالهية في الجملة الرابع ان المعلم كيف
يعلم المعارف الالهية فان علم بدليل فالنظر
يفيد وان علم بمعلم وهكذا فيتسلسل واجيب
عن الاول بان ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية
يناسب العلم بذاته وباحواله ذاتية تعالى
حتى ينتج منها بالنظر فان طريق حصول العلم
الضروري هو الاحساس بالجزئيات و
التنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يفيض من المبدا العلوم الكلية من

حصول العلم هو الاحساس

مبدا

التصورات والتصديقات ولا شك ان
تلك الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس منه
كالواجب فلا بد من معلم مؤيد من عند الله
حتى يتبين ان العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس
فيه ثم لا يخفى ان الكلام كان في النظر الصحيح
وهذا الجواب غايته انه لا يوجد نظر صحيح لانا
لا نعلم ما يناسبها حتى ينتظم قياس الا انه
بقي المقصود انه لو وجد نظر صحيح لا يفيد
لانه يشتبه بالغير الصحيح لانه لا حظ للحواس
فيه وعن الثاني ان علمنا بان المعلم ضروري
يستفاد من المعلم ولا دور لان استفادتنا
هذه المقدمة لا يتوقف على علمنا بان
المعلم ضروري فانا لو لم نعلم هذا الحكم ولكن اذا
رءينا من شخص افعالا واقوالا اعتقدنا
بسببها ان ذلك الشخص كريم حقا صادق

القول فنقبل منه كل ما يقول في ذ اعلم ان
المعلم ضروري في المعارف فنقبل منه ولكن
هذا الجواب يكون جدليا منهم لا استدلاليا
على مدعاهم هذا الا ان يقال الاستدلال الفرض
لا هذا الجواب ولكن في الدليل المستنبط من
كلام الشارح سابقا الا انه يكون الزاميا وفي
كونه الزاميا تأمل فافهم ويمكن ان يقرر العلم
بان المعلم ضروري في المعارف اي الامور
الغائبة عنا ليس من المعارف كما اجاب
شارح التجريد عن الدليل الثالث وان يمكن
ارجاعه اليه من حيث ان هذا اعلم للمعارف
بانه لا بد لمعرفتها من معلم وعن الثالث
بانه قد شارك العقل قوله في العلم بصدقه
بان يقنع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
صدقها فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا

منها فلا دور ولا كفاية واجاب شارح
التجريد ايضا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها
لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه
بمشاهدة قرائن الاحوال وعن الرابع بانه
قد يكمل عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى
لخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة
الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى
النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي قوله وبانه
الناس يحتاجون اه ان ارادوا احتياج
جميع الناس فغير مسلم وان ارادوا احتياج
البعض فلا يفيد ولا يضر وهذا القدح مثل
القدح في عدم العلم بالهوية في استدلال
المهندسين الا ان هنا مقدمة اخرى

مبحث الذات

مثل كثرة الخلاف بحيث لو اسقط عدم العلم
بالهوية من البين لكفت في اتمام الدليل
وليثبت ههنا مقدمة مثل هناك تأمل
قوله فيكون حادثا لا يخفى عليك انه لا حاجة
لاثبات وجوب وجوده تعالى الى قوله فيكون
حادثا لانهم اثبتوا الحدوث على ما بينوا
في موضعه وان ذلك يدل ههنا لقوله
لان القديم مستغن في التأثير فيه بانه ممكن
وكل ممكن فله مؤثر والتأثير لا يجوز ان
يكون في حالة الوجود والا يلزم تحصيل الحاصل
ولا في حالة العدم والا يلزم اجتماع الوجود
والعدم فهو في حالة الحدوث فيمتنع ان يكون
من لزوم تحصيل الحاصل او اجتماع الوجود
والعدم ومغايرة حالة الحدوث لحالة
الوجود ومدخول فيه كما لو ابيد وانه حاجة

لا حاجة لنا الا ان نقول التأثير لا يجوز
ان يكون آه بل يكفينا ان يقول انه ممكن
وكل ممكن فله مؤثر فلا بد ان ينتهي الى الواجب
والا يلزم الدور او التسلسل نعم لو كان المراد
اثبات المحدث لا الواجب مطلقا لاحتيج
الى ما ذكره ههنا مذكور في حواشي حكمة العين
للسيد قدس سره ولعل غرض الشارح
نقل دليلهم بعينه وتبع مصنف حكمة العين
مغايرة حالة الحدوث لحالة الوجود والعدم
بان المتصف في تلك الحالة اما موجود او معدوم
والعلم به ضروري وقال الشارح فيه بحث
لما ذكرناه في اوائل الكتاب
ووجهه قدس سره بانه اشارة الى ما نقل
عن القائلين بان المعدوم شيء الفارقين
بين الموجود والثابت فانهم يثبتون

بواسطة بين الموجود والمعدوم أقول لا يخفى
عليك ان الواسطة بين الموجود والمعدوم
هي الصفة كما يتبين في ذلك الموضع حيث
والموجود وكل ذات له صفة الوجود والمعدوم
كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة
لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة
ويقولون بان كل ذات اما موجودة او
معدومة والكلام في هذا المقام في حدوث
الذوات حيث قال قدس سره في حواشيه
هناك فتبين بهذا التوجيه ان هذا الاستدلال
للمتكلمين من حدوث الذوات فكيف
يكون حالة الحدوث واسطة بين حالتي
الوجود والعدم على انه ان ينقل الكلام
الى الحادث بان التاثير اما في حالة الحدوث
فيلزم اجتماع الوجود والحدوث الذي هو

ايضا وجود او لا فاما في حالة الوجود
فيلزم تحصيل الحاصل او في حالة العدم فيلزم
اجتماع الوجود والعدم وبعبارة اخرى فاما
الاحداث اما في حالة الحدوث فيلزم حدوث
المحدث او في حالة الوجود او العدم وعلى
تقدير ان يكون الكلام في الحدوث المطلق
الاعم من حدوث الذوات والصفات
فالوجود والعدم المأخوذان في الدليل
اعم من وجود الذوات وعدمها ووجود
الصفات وعدمها وان كان الموجود
والمعدوم مختصا للذوات فحالة الوجود
والعدم لا واسطة بينهما وان كان بين الموجود
والمعدوم واسطة فيتم فان الترديد وقع
بين حالتي الوجود والعدم فلا تغفل عن
دليل قوله ان للعالم صانعا ايضا ان الاله



بالصانع المؤثر مطلقاً قوله وهو وجوب الوجود
عنده ان جعل الوجوب صفة الماهية بمعنى
انها علة لوجودها وان جعل الوجوب بمعنى اقتضاء
الماهية مقتضية له قوله وطائفة من محققي
المتكلمين الخ يحتمل ان يريد به الصوفية وان
كان اطلاق المتكلم عليهم بالمعنى على
الاصطلاح المشهور لكن اطلاق المحقق
عليهم بالحقيقة فانهم ذهبوا الى عينية الوجود
المطلق ونقل السيد قدس سره في حواشيه
على التجريد والدليل ابنه المطلب حاصله انه
لو كان وجود الواجب زائداً احتاج
الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده
فيكون الواجب ممكناً وتعالى عن ذلك هذا
خلاصة ما ذكره بعض المحققين من محشي
وقد رأيت مكتوباً في حواشيه ان المراد منه
علامة شرح التجريد





خواجه علاء الدين عطار قدس سره واعلم
اورد في رسالة لبعض المحققين وهي هذه
مراتب الموجودات في الموجودية ثلث لا مزيد
عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده
غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير
ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته
وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن
ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة
كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات
بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده
اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود
عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغايره
فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته



لكن يمكن تصور هذا الانفكاك في المتصور
مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود
على مذهب جمهور المتكلمين و اعلاها الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس وجوده غير
ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك الوجود عنه
بل الانفكاك والتصور محالان ووضحوه
بالضوء القايم بامر لا يقتضي ذاته الضوء
والضوء القايم بامر يقتضي ذاته الضوء
كضوء الشمس القايم بذاته لا بامر وكضوء
القايم بذاته يقال له ضوء فقط ولا يقال
مضي بل المضي هو محله القايم به ولا يخفى على
ذي مسكة ان لا مرتبة اعلى في الموجودية
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب
عند جماعة وذوي البصائر الناقبة والطار

صاحبه قوله اشرف الممكنات اه اعلم انهم اختلفوا
في ان اثر الفاعل ما ذا والمشهور من مذهب
الشيخ الرئيس والمتأخرين انه الاتصاف بالوجود
لا المهية نفسها ولا كون الماهية ماهية
مثلا كون الانسان انسانا مثلا ونقله



لكن يمكن تصور هذا الانفكاك في المتصور
مع والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود
على مذهب جمهور المتكلمين واما الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده
عين ذاته فهذا الموجود ليس وجود ثم غير

ماهيته قوله اثر الممكنات الخ اعلم انهم اختلفوا
في ان اثر الفاعل ماذا والمشهور من مذهب
الشيخ الرئيس والمتأخرين انه اتصاف الماهية بالوجود
لا الماهية نفسها ولا كون الماهية ماهية
مثل كون الانسان انسانا مثلا ونقل
ان الشيخ سئل عن اثر الفاعل وكان يأكل
مشمشا فقال ما جعل الفاعل المشمش مشمشا بل
جعل المشمش موجودا واعترض على هذا المذهب
بان اثر الفاعل لو كان هو الاتصاف نقلنا
الكلام الى الاتصاف فاما ان يجعل الاتصاف
اتصافا فيلزم الجعل البسيط في مرتبة فاذا
التزم الجعل البسيط في مرتبة فيلتزم من
اول الامر او يجعل الاتصاف موجودا اي
متصفا بالوجود ايضا وهكذا فيلزم التسلسل
والمشهور من مذهب القدماء وعليه المحققين

جعل الابداعي والبسيط

والايجاد والاختراع

في سورة الانعام

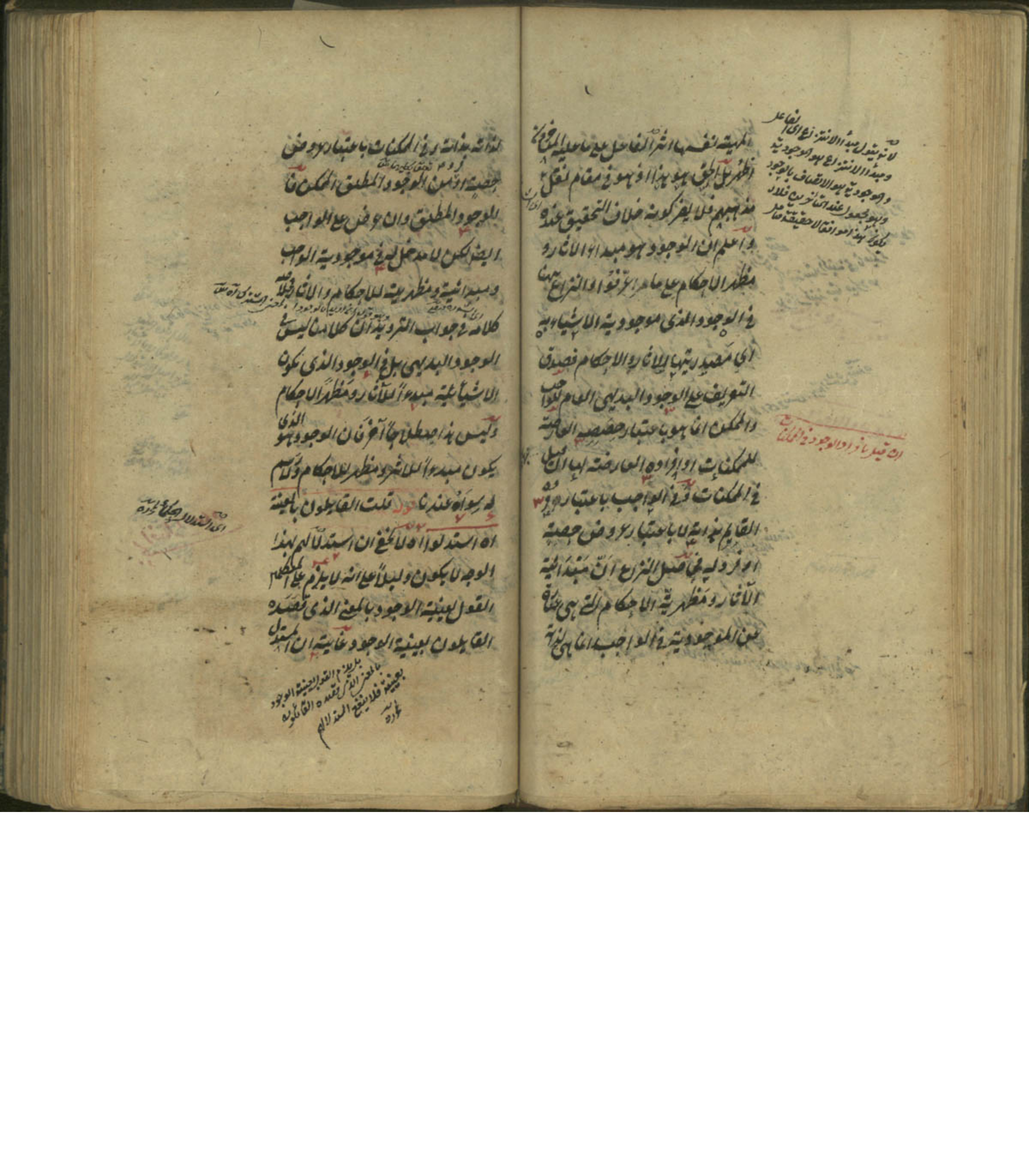
السيد العلامة في حواشيه على شرح التجريد
ان اثر الفاعل هو المهية لا كون المهية
موجودا ولا كون المهية تلك المهية
المهية موجودا وكونها هي من لوازم
جعل المهية لا يحتاج الى جعل آخر وسماه
جعلا بسيطا وجعلا ابداعيا اعني ايجادا لا
عن الليس لا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه
بل المجعول والمجعول اليه انما هو في الايجاد
والاختراع وهو ان يجعل الاثر على قابل
لها وقال للابداع وهذا هو التأثير الحقيقي
في الشيء والاختراع تأثير في الحقيقة في بعض
اوصاف الشيء وجعل قوله تعالى وجعل
الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون شاهدا عليه حيث لم يقل جعل الظلمات
موجودا مثلا وسمعت انه كان يقول في

متعلق بقوله الى الجعل البسيط

يا گنبد مینا را گنبد مینا میکرد

یا گنبد مینا میکرد

في بعض تقريراته ان لسان الغيب الحافظ
الشيرازي قدس سره اشار في بيته هذا
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم
گفت آنروز که این گنبد مینا میکرد حیث
لم يقل گنبد مینا را موجود میکرد وقال
ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا عن نفسه
كما قررنا فالجاعل جعل المشمش مشمشا اولو
لم يوجد لم يكن مشمشا فمراده انه لم يتعلق الجعل
به بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد
الى بعد وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل
هو المهية نفسها يقول كونها موجودة
ايضا مستغن عن التأثير الجديد اي البعد
التأثير في المهية وان كان المجعول اعني انما
لازم لما هو مجعول اولا وبالذات كما في كونه
ما هو عندكم انتهى وكلامه هذا على تقدير ان لا يكون



الماهية نفسها اشار الفاضل على ما عليه المحشي
الظهر بل الحق هو هذا فهو في مقام نقل
مذهبهم فلا يضر كونه خلاف التحقيق عنده
واعلم ان الوجود هو مبدأ الآثار و
مظهر الاحكام على ما عرفوا والنزاع ههنا
في الوجود الذي موجودية الاشياء به
اي مصدريتها للآثار والاحكام فصدق
التعريف على الوجود البديهي العام للواجب
والممكن انما هو باعتبار حصصه العارضة
للممكنات او افراده العارضة لها ان قيل
في الممكنات وفي الواجب باعتبار وجوده
القائم بذاته لا باعتبار زيد وفي حصته
او فرد له فمحصل النزاع ان مبدئية
الآثار ومظهرية الاحكام التي هي حاصلة
من الموجودية في الواجب انما هي لذاته

ان قيد بافراد الوجود في الممكنات

لذاته بخلافه في الممكنات باعتبار وجود من
حصته او فرد من الوجود المطلق الممكن فان
الوجود المطلق وان عرض على الواجب
ايضا لكن لا مدخل له في موجودية الواجب
ومبدائيته ومظهريته للاحكام والآثار في كلام
كلامه في جواب الترديد ان كلا منا ليس في
الوجود البديهي بل في الوجود الذي يكون
الاشياء به مبدءا للآثار ومظهرا للاحكام
وليس هذا اصطلاحا آخر فان الوجود هو الذي
يكون مبدءا للآثار ومظهرا للاحكام وكلام
له سواه عندنا قلت القائلون بالعينية
اه استدلوا ولا يخفى ان استدلالهم بهذا
الوجه لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلم
القول بعينية الوجود بالمعنى الذي قصده
القائلون بعينية الوجود وغايته ان المستدل

بل يلزم القول بالعينية الوجود بالمعنى الآخر الذي قصده القائلون بعينيته فلا ينفع المستدل



عنه بالاختيار وان لزم التسلسل ويكون

غفل عن هذا الالزام وموافق المقاصد واما
تغاير المقصدين فاستدل بوجه آخر على الكلام
مقصد الخصم لاعتقاده انه غيرها فذهب اليه
نفسه هذا ما فهمناه والزام العينية على المتكلم
على ما ذهبوا اليه كان مشهورا عن بعض
معاصري الاستاذ وقد نقله الاستاذ عن
ذلك البعض في حواشيه وان لم يذكر اسمه
بخصوصه لكنه كنت سمعت عن الاستاذ في
روح روحه انه منه فاستحسنته منه وان اردت
التفاحه فارجع الى حواشيه على حكمة العين
في بحث الوجود قوله والعقلية المذكورة في
الكتب المبسوطة اه منها ان العبد لو كان
موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن
من فعله وتركه فيتوقف ترجيح فعله على
مرجح وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه

بحث افعال العباد


عنه بالاختيار والا لزم التسلسل ويكون
الفعل عند تحقق ذلك المرجح واجب الصدور
والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويكون الفعل الصادر
عنه اضطراريا لازما لا اختياريا فلا يوجد
فعل اختياري اصلا واجيب بان الوجوب
للداعي لا ينافي القدرة فان القادر هو الذي
يمكن من الفعل والترك قبل تحقق الداعي
الى احدهما وتعلق الارادة الحادثة الجازمة
فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا
الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه ونقض
بالواجب فان ما ذكرتموه جار في حقه
واجاب الامام بان ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها
الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
ودفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض

نقل عن هذا الالزام ويوافق المقاصد والاعتقاد

قوله والارادة القديمة قديمة ولا تفتقر الى ارادة اخرى اه وورد في اللباب هذا الجواب
ذكره الاربعين بانه لا يدفع التشنيع اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا فاعلا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على المرجح كان اتفاقيا
فعالا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل منه
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على
الدليل وانما يندفع النقض لو اثبت عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي
هذا الرد نظر فان مآله اي حاصل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد والارادة البارية
الى تخصيص المرجح وقولنا نرجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فنغير الاسند لا
يمكنه ان يترك العبد من الفعل والترك ويتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
ذلك المرجح منه والا كان حادثا محتاجا الى مرجح آخر والا تسلسل بل ينتهي
مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا في
واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في
وقتا معينا وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون له تعالى مستقلا في
مع لا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك
المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اي رأى دفعه واما استلزام ذلك لوجوب
الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه
فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي
قادرا قلت لا شك ان اختياره حادث اذ ليس صادرا عنه باختياره والا
نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل من غيره فلا يكون هو مستقلا
في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل
بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن لا يتجه عليه انه يقال استناد
ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل
ليس اختياريا بطريق تبعة الايجاب شرح مواقف



صدور باعثة وارادة الحادثة تحتاج قديمة لا يتقرر
الى ارادة اخرى ورد المحقق الطوسي بانه
لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن
الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل منه واجبا فيكون
اضطراريا ومنها ان العبد لو كان موجدا
لكان عالما بتفاصيل افعاله اذ الايجاد
بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان
النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له
بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا
كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى

والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي مخارجها اقول عدم علم النائم غير معلوم
لجواز ان يعلم حال الفعل في النوم وينسى
في اليقظة وكذا حال غير الانسان غير معلوم
فمن اين علم انه لا يعلم والقائلين بالكسب
لا يمتاز عنه في تعلق القدرة والاختيار
غايته ان قدرة العبد لا تؤثر عندهم ولفظ
ان تقتضي المعلومية هو الاختيار وهو متحقق
في الكسب ايضا واجيب بانا لا نم ان الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون
بعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل بما
في اتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء
لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم



الايجاد كاف فيه ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعله بالاستقلال فاذا فرضنا
انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان
جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء
منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير
آن الحدوث عن الحركة والسكون ولانه
التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع
لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا
جميعا لزم وقوعهما جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان
يقع احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان التقدير استقلال كل من القدرتين
بالتاثير من غير تفاوت واجيب بان عند
الاجتماع يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالى
اقوى والمفروض استواؤهما في الاستقلال

في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت
بالقوة والشدة بل نمنع ايضا كونه علة تامة
لا فاعلا مستقلا بالتاثير وبواقي الادلة
تطلب من الكتب المبسوطة بقدرة الله
تعالى اختراعه اي الايجاد والاختراع بانه
الاثر حادث بل انها كالصور والاعراض على
المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل
الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس
وهذا التاثير المخصوص يستدعي مجعولا ومجعولا
اليه ويقابله الابداع اي ايجاد الليس
عن الليس المطلق اي الوجود عن العدم
ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغنيا
عن قابل متعلق بذات الشيء فقط وهذا
هو التاثير الحقيقي في الشيء الاول

الايجاد والاختراع

الايجاد والابداع

ما يجري في بعض ادعياته اعني كونه شيئا آخر
كذا في حواشيه على شرح التجريد قوله باعتبار
نسبتها الى قدرته اه ومثاله مثل ان يعلم [illegible]
الصديق انك تريد ان تفعل كذا مثلا فانه
يفعل ذلك الفعل قبل ان تفعله شفقة عليك
فالواجب تعالى لما كان عالما بجميع السرائر
والضماير والعواجل والاواجل والاوايل
والعواقب فيعلم انك لو اهملت ارادتك
لتعلقها في كذا وكذا القدرة لو اهملتها
لتصرفها في ذلك غيرته قبل ارادتك ويعطي
ويوجده لك شفقة عليك او لتنزه وجهه
الوجود عن تصرف الغير وتأثيره فيه وليس
فيه جور وظلم ومثله ان تستخفك لو تعهد
لضروريات حاجية في يوم مثلا وان كان
في تلك الجماعة شخص لا يحتاج الا تعهده

اما تعهده لا استطاعته في نفسه فالشخص
الاول لا واو جاء الشربه ووفاء بعهده لا يجوز
ان يقوم الشخص الغني بحاجات نفسه لا يلزم
من ذلك ان لا يقدر الغني بما يحتاج اليه
بل هيهات هيهات بين هذين المثالين والمثل
فانه تعالى مفيد اصل وجودنا بل وجودنا وما يتوقف
عليه وجودنا مثل آبائنا وامهاتنا و[illegible]
جل من اوجد واعظم من ابدع وللمحققين
من الصوفية ههنا كلام يرجع الى ان لكل موجود
لوازم فان زيد مثلا وجوده وما يترتب على
الاعمال لوازم الاعمال مثل ان كان لشخص عبيد
كثير عين كلا منهم لخدمة بحسب ما عينه له يلبس
لباسا يناسبه مثلا فيلبس الطباخ مثلا
لباسا يناسبه والمزارع لباسا يناسبه
ومن هو في خدمته لباسا يناسبه فيرجع الى

الاولى في التمثيل مثل الثلاثة والاربعة
فان الفردية لازمة للثلاثة والزوجية للاربعة



ملاحظة الكل فيقرب العبد الى الجبر قوله بمجموع
القدرتين اه يمكن الطالب بانه يلزم مما ذكره ان
فانه قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل لا حاجة
الى الآخر وهو قدرة العبد يستلزم العجز ولا
يتفقض بجعل القادرين لكل منهما بجعل حصة
الخشبة لا الفاء القوة وعدم الفاء
القدرة والتعلق وقد استدل الشيخ به على
توحيد الواجب وسيجي تفصيله قوله بل اراد
ان لقدرة العبد مدخلا اه فالواجب بيان
كيفية المدخل فان اراد بها مجموع القدرتين
يرجع الى مذهب الاستاذ في خصوص وصف
الطاعة والمعصية فلا وجه لنفي انتسابه الى الاشعري
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه قوله انه
مذهب الحكماء والمعتزلة اه وقال الشيخ في الحكمة
وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة

واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل اختيار قوله في بين المعتزلة اه نقل عن امير
المؤمنين وامام المتقين علي ابن ابي طالب
كرم الله وجهه انه قال العبد مفوض الى القدرة
وليس هذا اعتراضا لا فلاطون بل بيان
لمرامه من كلامه ع پیشش که بر آورم ز دلت
زیاد ع هم پیشش لتو از دست تو میخواهم داد
و هو كلام في التوحيد والتسليم والرضا قوله
وبيان الفرق بين القدرة والعلم اه عطف على
قوله بان قدرة العبد تشفع اخر وليس ان
يجعله وجها لكون التسمية بمجرد اصطلاح و
في نسخة لم يوجد فيها الباء بل كان وان الفرق
اه ظ فانه عطف على قوله فان القدرة اه فيكون
وجها ثانيا لكون التسمية بمجرد اصطلاح مع صحة
جعله تشفيعا آخر فالاول حينئذ استدلال من



القدرة على ان شيئا قدرة مجرد اصطلاح
والثاني من الفرق بين العلم والقدرة
مع قطع النظر عن تغيرها قوله استدل
على وحدته اه اعلم ان حصول المقدمة الكلية
معنى وهو قوله متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص يعني جميع صفات
الكمال حاصلة له ولا شيء من سمات النقص
ثابتا له اما ان يكون ابتداء بدون التوجه
الى جزئياتها اولا او ابتداء اثباتها بقى هو
اللايق في العلم بالكليات مطلقا في الحكم
الكلية حال الاستدلال لها الا جزئياتها كما
نحن فيه صحيح او اما ان يكون باستقراء
جزئيات موضوعها اولا واثبات الحكم
فيها ايضا ثم الحكم بالوجه الكلي فحينئذ لا يمكن
الاستدلال من الحكم بالوجه الكلي على الاحكام

الاحكام جزئية والا يلزم المصادرة والظاهر
من عدم جعل الشارح قول المص فهو عالم تفريعا
كما سيأتي وعدم حمله اياه على التفريع هو هذا
فخالف ظاهر ما سيأتي لما نقله ههنا وانما قلنا
انه ظاهر هذا بلا جزم لجواز ان يكون له دليل
خاص ايضا اورده هناك لكن كان الاولى
ان يظهر ويورد الدليل الخاص بطريق العطف
فالظهور من هذا الوجه لا يليق الشارح ان يستدل
ههنا من الحكم الكلي على الجزئي بل نقضه ههنا حتى
ورد عليه كما قال وانت تعلم اه لانا نقول
الشارح قبل الاستدلال بهذا الوجه ولم يبين
صحته لكن قال ان دعوى اولوية كون الشيء
منفردا الكلام خطابي بل شعري قوله وانت تعلم
فان اولوية كون الشيء منفردا بالكل
ان اثبت بالدلائل المذكورة للتوحيد فذلك



الدلائل كافية في اثباتها فلا حاجة الى ذكره
ههنا قوله وغيرهما من الصفات اه اي لما
هذا العموم صحيح فلا حاجة الى اخراج السمع والبصر
عن هذا الحكم بانهما راجعان الى العلم بالمسموعات
والمبصرات كما نقل عنهم فانه يجوز ان يترتب
على ذاته ما يترتب على سمعنا وبصرنا بل على
قوة سمعنا وباصرتنا فيجوز ان يكون
عين القوتين ايضا بالمعنى المذكور تامل
فيه بل يمكن اثبات اللمس والذوق والشم
ايضا بالمعنى المذكور وان لم يقبل فلا حاجة
ايضا للحكماء الى نفي العلم بالجزئيات الكائنة
على الجزئية والكلية ليستا صفتين للمعلوم
بل هما صفتان للعلم فان الجزئي هو العلم
الحاصل بالاحساس والواجب منزه عن الاحساس
والآلة فلا يكون عالما بالجزئيات وتحقيق

تفصيلها في بحث العلم لانه يجوز ان يترتب
على ذاته تعالى ما يترتب على الآثار وجود اسنانا
على قياس سائر الصفات قوله قالوا ان
المرتبة اه اشارة الى ما نقلناه من مقالة
عن بعض المحققين عينية الوجود فارجع اليه
قوله انه عندهم اه الوجود للاشياء اما بان
يتحقق هو بنفسه دون ان يرتبط بشيء آخر
كوجود الجواهر واما ان يوجد بنفسه ويكون
ايضا له رابطة بشيء آخر كوجود الاعراض مثل
السواد والبياض مثلا فانهما موجودان في انفسهما
ومع ذلك لهما رابطة بشيء آخر ويحملان على موضوعهما
وصدق الحمل باعتبار وجود الرابطي في الوصف
اي موجود ومطابقة الوجود الرابطي
وان كان الموجود بنفسه ايضا كما للعقل
فيما له وجود على معنى ان المصحح للحمل اي العلم بالاتحاد

في الوجود والحال وصفيا كما في الوصفيات مطلقة
حقيقيا او انتزاعيا هو الوجود الرابطي كما
حققه هذا الشارح في حواشيه ومعنى الاتحاد في
الوجود بالعرض ان الوجود الذي للموضوع
بالذات ينسب الى المحمول بالعرض لعلاقة
المقارنة على ان يكون مجازا في الاتصاف
وهذا ايضا مصرح به في حواشيه فالقدر المشترك
اللازم للحمل في الاعراض والانتزاعيات
انما هو الرابط للموضوع حتى ينسب وجود
الموضوع اليه فلا يبقى اشكال في كون زيد
اعمى قضية خارجية لان وجود زيد في الخارج
بالذات وجود الاعمى بعينه بالعرض وفي
صدق هذا الحكم لا فرق بين زيد اعمى وزيد
ابيض لان المعنى فيهما ان وجود الموضوع
بالذات وجود للمحمول بالعرض وكفى في هذا الحكم

الحكم الوجود الرابطي ثم فرق بين الانتزاعيات
التي من المعقولات الثانية على التحصيل مثل
الوجود والوجوب والامكان وغير ذلك
من الامور العامة وبين الانتزاعيات التي ليست
من المعقولات الثانية مثل الاعمى فان
كل منها ليس من الموجودات الخارجية
وان كان الانتزاع من الامور الخارجية
وبين انه لما كانت الاولى من المحمولات
العقلية والقضايا الذهنية والثانية من
المحمولات الخارجية بان انتزاع المحمول
من الامور الخارجية لا يكفي في كون القضية
خارجية بل يجب ان لا يكون المحمول في ظرف
الانتزاع مخلوطا بالموضوع مثلا ان الاعمى
لما انتزعناه من الامر الخارجي كان ظرف كونه موجودا
خارجيا ويبقى المنتزع منه بعد انتزاع الاعمى موجودا



بحاله بخلاف الوجود وسائر الامور العامة فانها
مخلوطة بالموضوع في ظرف الانتزاع فالوجود عينا
الوجود من الموضوع الموجود في الخارج
موجودا انتهى وان اردت تفصيله وتتميمه فارجع
الى حواشينا في بحث الوجود الرابطي والعدم
الرابطي ولعل هذا يوقعك باستنباط دقائق
ما فيه ثم اقول الفهم من كلامه هناك ان شرط
الاتصاف بشيء في ظرف ان يتحقق الوصف
في ذلك الظرف بالموضوع مع تجرد [illegible]
بكون الامور العامة مثل الوجود من
المحمولات الذهنية لانها منتزعة من الامور
الخارجية لا من الامور الذهنية وان كان
غير مخلوط في الذهن فانتزاعه من الامر الخارج
وعدم خلطه في الذهن ولا يتحقق الشرط ان
نعم في ظرف الذهن او في الخارج قوله مستكملا

مستكملا بالغير اه سواء كان ذلك الغير مستندا
الى ذات الواجب اولا واولا فان خص
الغير بالغير المستند الى ذات الواجب فالغير
المستند الى ذات الواجب ليس خارجا عنه
فانه ادخل في الاستناد الى ذات الواجب
في الاستناد اليه لما يلزم استحالة صدور الكثرة
عن الواحد وان كان خارجا عنه الغير
يختل الحصر ولبعد تعميم الغير احتمال علية بعض
الصفات لبعضها الغير مستقل ولكفى استناد
الواسطة اليه لنفع في رفع الاستحالة كونه مستكملا
بالغير لجاز ان يكون ذلك الغير غير صفات
الفرد ولا فرق بينهما في القيام وعدمه ولا
تاثير له في رفع الاستحالة قوله فلا يكون مصدر
الكثرة اه استدل عليه بوجوه احدها انه
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا الامرين



مثل آ و ب مثلا كان مصدرا لآ و لا ليس آ
لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين و
بان نقيض صدور آ لا صدور آ لا صدور
لا آ اعني صدور ب وبهذا الوجه لتنبه الشيخ
الرئيس الى تلميذه بهمنيار حين طلب منه
البرهان على هذا المطلب قال الا ان الحب ممن
ينبغي عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم انه مثل
هذا المطلب الاعلى حتى غلط الضحك منه
الصبيان اجاب الشارح في حاشيته على التجريد
بحث العلة والمعلول عن الجواب المذكور بان
صدور لا آ ليس صدورا آ وهو لا صدور آ
في الصف بصدور لا آ فقد الصف بلا صدور
آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثية بصدور آ ومن حيثية اخرى بلا صدور
آ من تناقض وانما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة
غيره





واحدة لم يصح ان يتصف بها واجاب الشارح
بان نقيض صدور آ لا صدور آ بمعنى الرفع المعدول
لا بمعنى غير صدور آ بل ما هو نقيضه باعتبار حمل هو هو
والكلام في الاتصاف بنقيض صدور آ الذي هو حمل
الاشتقاق والحاصل ان لكل شيء نقيضين
باعتبار الحملين حمل الاشتقاق وحمل هو هو
مثلا الوجود نقيضه باعتبار حمل الاشتقاق هو
العدم لا يمكن ان يخلو شيء عن الاتصاف
باحدهما فان كل شيء اما موجود واما معدوم
ونقيضه باعتبار حمل هو هو اللاوجود فان
كل شيء اما موجود واما لا وجود وغايته ان
كل شيء موجود او معدوم سوى مفهوم الوجود
وخصصه وافراده لو قيل انها يصدق عليه
لا وجود بحمل هو هو اي الحمل المواطئ فلا يتصف
بالوجود بالاشتقاق يتصف باللاوجود بالحمل

مثلا آ وب مثلا كان معتدا لا ولا يقبل آ



الموارطى وكذا باللاوجود بالحمل الاشتقاقي
فان الموجود له وصف مثلا مثل الشكل ويصدق
على الشكل انه لاوجود وذلك الموجود متصف
بالشكل بالاشتقاق فيلزم ان يتصف
بما يصدق على الشكل بحمل هو هو بالاشتقاق
ايضا فلا استحالة فيه لان اللاوجود ليس
نقيض اشتقاق الوجود وقد نقل الشارح
في حواشيه على التجريد عن الشيخ الرئيس ان
المحمول على عرض ذاتيا كان او عرضيا موجود
في موضوع العرض وجود العرض فيه وقد قال
الشارح في حواشيه في بحث تمايز الاعدام ردا
على الدليل المذكور في جواب ما اورده نقضا
على القائلين بان الاتصاف بالخاص يستلزم
الاتصاف بالعام وعروض جزئي من جزئيات
العام يستلزم عروض العام من انه يلزم ان

ان يكون كل جسم متحرك لا متحركا ضرورة اتصافه
بالشكل مثلا الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون
جميع الماهيات متصفة بنقائض ما هو متصف
بها ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل
هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب
الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب
الحركة ومعنى اللامتحرك هو الثاني لا الاول
والعجب انه ذهل ثانيا والثاني من الادلة
انه لو صدر عن الواحد ا و ب مثلا فمصدريته لا
غير مصدريته لب فلا يجوز ان يكون المفهومان
المتغايران عين الواحد الحقيقي وهو ظ
ولا جزءا منه لاستلزامه التركيب ولا احدهما
جزءا والآخر عينا او خارجا لاستلزامه التركيب
ايضا فاما ان يكون احدهما عينا والآخر
خارجا او يكون كلاهما خارجين فلا بد للمصدرية



من علة ولا يجوز ان يكون العلة امرا غير
الواحد الحقيقي والا لزم احتياج المعلول الى
الآخر وهو خلاف المفروض فعلة المصدرية
يجب ان يكون هو الواحد الحقيقي فينتقل
الكلام الى المصدرية للمصدرية وهكذا فيت
اقول بل يكفينا ان استحالة احتياج المعلول
الى المصدرية لانه يستلزم ان لا يكون لعلة
واحد حقيقيا لم يريدوا بالمصدرية معنى
الاضافي حتى ينتقض الدليل عن صدور
الواحد عن الواحد ايضا او يمنع تقدمه
على المعلول بانه اضافة بل ارادوا الخصوصية
التي يصدر بها ذلك المعلول الخاص و
ايضا لضيق العبارة فانها عند صدور الآحاد
عن الواحد هي ذات الواحد ولهذا قال
في حواشيه على شرح التجريد بانه يجب ان يكون

ان يكون للعلة خصوصية مع كل معلول بحيث
لا يشارك فيها غيره مطلقا سواء كان تلك
الخصوصية موجودة او لا ورد وما اورد
على الدليل بانه يجوز ان يكون خصوصية بين
العلة ومعلولاتها يمتاز بها عن غير المعلولات
بانه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم
يتحقق ما يختص لكل واحد لم يتحقق منشأ خصوصية
كل واحد وهي هوية التي بها يمتاز عن غيره
سواء كان من المعلولات او غيرها فتلك
الخصوصية لو انتفت شيئا لا انتفت القدر
المشترك اقول هذا انما يتم اذا التزم ان فاعل
التشخص هو فاعل الوجود كما ذهب اليه
اهل التحقيق بل على عينيته اما لو قيل بمغايرتها
وجواز مغايرة فاعليهما فلا قال المحقق
امام الصوفية الامير الكبير السيد علي الهمداني

قدس الله سره في رسالة العقلية الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد بالدليل العقلي والكشفي
والشرعي قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة
السمناني قدس سره في الباب الثاني من
العروة الوثقى والقايل بان لا يصدر عن الواحد
الحقيقي الا الواحد متمسكا بقوله تعالى خلقكم من
نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث
منهما رجالا كثيرا ونساء وبهذه سنة الله في
خلق خاتم التراكيب الذي هو المطلب
من ايجاد الموجودات كما قال في محكم تنزيله
وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا منه يحكم العقل السليم في اثبات الوحدة
الذات وتنزيهه عن ان يكون مصدرا
للصادرات المختلفة والاعراض الطارية
يجب تصديقه وقد برهن العقل على ان لا يصدر

لا يصدر عن الواحد الا الواحد انتهى وشيخ
ما شرحه لينبه كل احد كلام بعض الاكابر من
الصوفية حيث جوزوا صدور الكل عن الواحد
بلا واسطة وليس من الصفات علية
لبعضها على البعض وان كانت باعتبار التعلقات
مترتبة فان العلم ما لم يتعلق بالمعلوم لا يصح
تعلق الارادة به وما لم يتعلق الارادة
به لم يصح تعلق القدرة وان كان مترتبا واتبا
واقعوا الهاوي قوله فاعلا وقابلا الخ استدلوا
على ان الشيء فاعلا وقابلا للشيء واحد بتباين اللازمين
اعني الامكان والوجوب وذلك بان نسبة
الفاعل الى المعلول بالوجوب ونسبة القابل بالامكان
وبين الوجوب والامكان منافاة فيلزم
ان يكون بين ملزوميهما ايضا منافاة والا
يلزم اجتماع المتنافيين وهو وجوب المعلول وامكانه



لا يفيد في رفع استحالة اجتماع المتنافيين لما

بالنسبة الى شيء واحد هو القابل والفاعل
فرضاً واعترض بانه ان اريد وجوب المعلول
عند وجود الفاعل كلياً سواء كان مستجمعاً لشرائط
التأثير او لا فممنوع لان الفاعل الغير المستجمع
بشرائط التأثير لا يستلزم المعلول وان اريد
وجوبه عند وجود الفاعل المستجمع بشرائط
التأثير فمسلم ولكن القابل ايضاً كذلك واجيب
بان المراد جواز كون الفاعل علة تامة موجبة
في الجملة بخلاف القابل فانه لا يكون كذلك
اصلا بالضرورة الاحتياج الى الفاعل بكل
نوع ولو نوقش في استحالة اجتماع نسبتي الوجوب
والامكان بين شيئين متغايرين والتجوز
ان لو كانت من جهة واحدة وهو ممنوع لجواز
ان جهة الفاعلية غير جهة القابلية فان
رد بان اختلاف الجهتين التعليلية لا يفيد



بالنسبة الى شئ واحد هو القابل والفاعل

فرضاً واعترض بانه ان اريد وجوب المعلول

عند وجود الفاعل كلياً سواء كان مستجمعاً لشرائط

لا يفيد في رفع استحالة اجتماع المتنافيين لما



لا يفيد في رفع استحالة احتجاج المشائيين انما
يفيده اختلاف الحيثية التقييدية والمتحقق
ههنا هو الاول لقول الاخفى انه ح مما يمكن فيه
مركب لا واحد حقيقيا فان الفاعلية ح تقدم
على وجوب المعلول ووجوب المعلول مقدم على
وجوب المعلول لان المراد من الوجوب الوجوب
السابق وليس المراد من الفاعلية الا الجهة
المتأخرة عن ذات الطرفين بل الجهة التي
هي علة وجوب المعلول وقد يعبر عنه بالتأثير
بل الايجاب بعينه ولا يرد علينا انه لا يوجد
علة بسيطة ح لانه على تقدير عدم كون الفاعل
قابلا لمعلوله يكون الفاعل الموجب هو ذات
الفاعل ولا يحتاج الى التزام جهة اخرى لوجوب
المعلول الوجوب السابق بل نقول يلزم الاحتياج
في الحيثية التقييدية ايضا لان المعلول انما يجب

بالنسبة الى شيء واحد هو القابل والفاعل

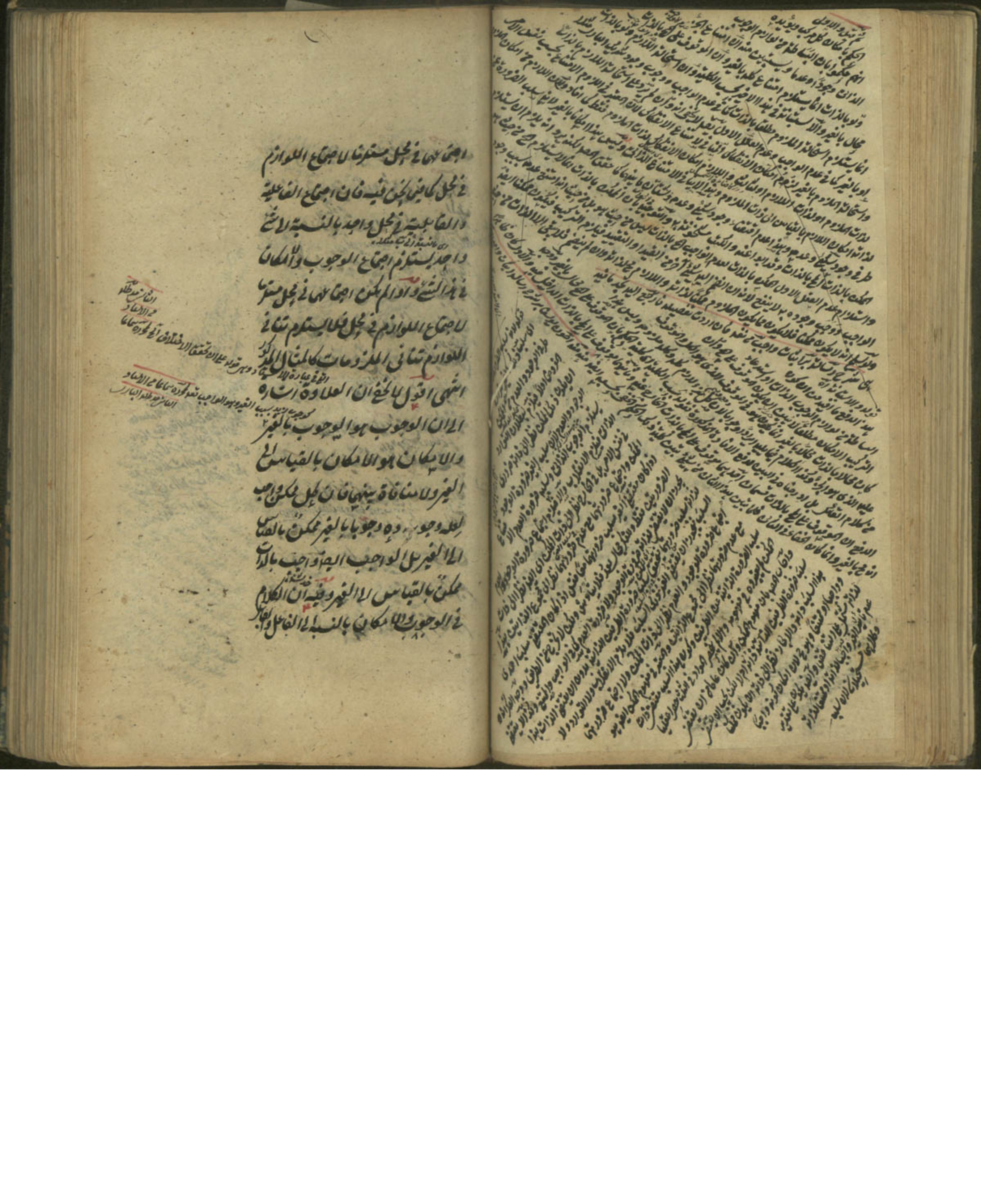
هو ذات الفاعل اقول يمكن ان يقال يلزم ان يكون وجوب المعلول معلولا لكل فاعل
اما ان يكون موثرا في ذات المعلول ايضا او لا فعلى الثاني يكون الفاعل بالنسبة
الى الوجوب فاعلا وبالنسبة الى ذات المعلول قابلا فلا يلزم كون
الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد بل بالنسبة الى شيئين
وجوب المعلول وذاته وعلى الاول يلزم صحة صدور الاثنين من الواحد
وبعبارة اخرى ان وجوب المعلول هو امر وجودي اما ان يعتبر في جانب
العلة او في جانب المعلول فعلى الاول لا يوجد علة بسيطة وعلى الثاني صح صدور
الاثنين من الواحد وهو يجري في مادة الواجب ومثل الاول والاخرى على
تاويله قد يشكل من الاخذ من جانب المعلول قبل حدوث العلة لانه يجب
بواجب قبول العلة بخلاف الامكان كلها لولا مستفيد



بالقبول من الله ذلك الواحد مع جهة القابلية
لا من حيث ذلك الواحد فقط او القابل
في القابل و امكان المعلول بالنسبة اليه لمثل هذا
التقييد او لا ولا يرد يقع اجتماع المتنافيين
فالحق في الجواب من المنع بان الشيء
الواحد لا يكون قابلا و فاعلا ان بقي ان
جهتي الفاعلية و القابلية ما تقييد بيان
او تعليليتان ومع اي تقدير لا يكون الفاعل
و القابل واحدا اما على تقدير كونهما تقييديتين
فظ و اما على تقدير كونهما تعليليتين فلان الفاعل
ح هو الفاعل مع وصف الفاعلية و القابل
هو ذات الفاعل فقط و انت المحقق اجاب
في حواشيه على التجريد عن هذه المنع فان
القابلية و الفاعلية امران مختلفان لاختلاف
لوازمهما فلا يكونان في جهة واحدة فلا بد لهما

من جهتين متغايرتين عليهما وجه بتمم المطلوب
و اجاب الاستاذ ره عنه بان التنافي
بين اللازمين بالذات لا يستلزم التنافي
بين الملزومين بالذات لانه لا يلزم من قيام
الملزومين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع
اللازمين فيه سيما من تلك الجهة و اشار
الاستاذ في حواشيه على التجريد بعد ما اجاب
بالجواب المذكور بهذا ايراد و بقوله على ان
المحقق الاختلاف بين اللوازم قد عرفت
حاله بهذا التامل فان لا يقال على اصل الدليل
تنافي اللوازم لا يدل على تنافي الملزومات
فان تفريق البصر لازم للبياض و عدم تفريق
البصر لازم للحركة فلا يلزم التنافي بين البياض
و الحركة لانا نقول اللوازم قد تكون جبلية وقد تكون
انفصالية و تنافي اللوازم في الصورة الاولى


غير مستلزم لتنافي الملزومات وذلك لان
اجتماع الملزومات في محل وحملها عليه لا يقتضي
صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل في ان
صدق البياض والحركة على الجسم لا يستلزم
حمل التفريق وعدمه على الجسم واما في صورة
الثانية فلا شك في استلزام تنافي اللوازم
لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع
الملزومات في الواقع يستلزم اجتماع اللوازم
فيه وصدق المقدمات في نفس الامر
يستلزم صدق التوالي فيها وما نحن فيه
من هذا القبيل وذلك لانه اذا صدق انه
آ كلما كان آ ب وجب وجود ب عنده
واذا صدق ان آ قابل لب امكن وجود ب
عنده وبوجه اظهر وهو ان يقال ان تنافي اللوازم
اي اجاب بوجه اظهر اه
يستلزم تنافي الملزومات اذ لو كان اجتماعها



اجتماعهما في محل مستلزما لاجتماع اللوازم
في محل كما فيما نحن فيه فان اجتماع الفاعلية
والقابلية في محل واحد بالنسبة الى شيء
واحد يستلزم اجتماع الوجوب والامكان
في هذا الشيء واذا لم يكن اجتماعهما في محل مستلزما
لاجتماع اللوازم في محل فلا يستلزم تنافي
اللوازم تنافي الملزومات كالمثال المذكور
انتهى اقول لا يخفى ان العلاوة اشارة
الى ان الوجوب هو الوجوب بالغير
والامكان هو الامكان بالقياس الى
الغير ولا منافاة بينهما فان كل ممكن واجب
لعلة وجوده وجوبا بالغير ممكن بالقياس
الى الغير بل الواجب الحق واجب بالذات
ممكن بالقياس الى الغير وفيه ان الكلام
في الوجوب والامكان بالنسبة الى الفاعل والقابل



الواحد لا بالنسبة الى شيئين ولا شك
في منافاتهما معا بالنسبة الى شيء واحد ثم لا يخفى
ان ما اورده بقوله لا يقال على سبيل الا
آه لا يظهر فرق بينه وبين ما اورد قبله
على جواب الشارح فان الوجوب بالغير
والامكان بالقياس الى ذلك متنافيان
لا يجتمعان في موضع واحد فانه يستلزم
وجوبه وعدم وجوبه بالنسبة الى شيء واحد
ولا في زمان واحد ولا ينتقض عقد القضية
حمليته او اتصاليته فانهما لا يجتمعان اذا
كانا مقيسا الى شيئين ويجتمعان اذا كانا
مقيسا الى شيئين وانتقض عقد القضية لصاحب
في المثال المذكور ممكن بان يقال او الحق
الجسم الابيض المتحرك يقتضي تفريقا للبصر
واذا الحقنا الجسم المتحرك لا يقتضي تفريقا للبصر

البصر فان الحق الجسم الابيض المتحرك يقتضي
ولا يقتضي تفريق البصر تامل فانه يمكن ان
ان يريد من الاتصالي ما لا يصح الحمل
اصلا ولا يخفى عليك انه على ذكره هنالك
يتم الاستدلال فكيف الحوالة ههنا الى
ما ذكر في موضع آخر المنع الآتي بقوله ولو سلمنا
كونه واحدا حقيقيا آه الا ان يكون راجع
الى الامر او لم يذكر ههنا مثلا ان قول المستدل
يجوز ان يكون الفاعل تامة علة موجبة
في الجملة بخلاف القابل محل تامل لان من
يقول ان الشيء الواحد يجوز ان يكون
فاعلا وقابلا من جهة واحدة كيف يقول
باحتياج المعلول الى غير القابل كليا تامل و
لا تغفل عما قاله الاستاذ ايضا الا ان الشارح
اجاب هنالك عن الاعتراض بعدم الفرق

بين القابل والفاعل بوجه اخر غير جواز كون
الفاعل علة تامة موجبة في الجملة فليطلب في
حواشيه للتجريد في بحث العلة والمعلول حيث
قيل والقبول والفعل متنافيان ولعله لحض
فيه خدشة يظهر للمتامل فيها خاصله حينئذ
الشق الثاني من الترديد بان القبول اما
بمعنى الاستعدادي اى الشئ المتهيأ لقبول
الاثر او بمعنى الامكان الذاتي اى جواز
الاتصاف بالاثر ووجه الخدشة ان الاستعداد
والامكان الذاتي المنافي للاتصاف او المجوز
بعدم الاتصاف مم بل مردود وانما المسلم
هو الاتصاف به لتحققه في ضمن الامكان
العام المجامع للوجوب وكذا يعني ذكره السيد
السند خدشة حيث قال ان المعلول
توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل

الفاعل هو الذي يقتضيه ويوجده والقابل
لا يقتضيه وليس له الا استحقاق وجود
المقبول واذا اعتبر معه الشرائط الاخر
وارتفاع الموانع لا يقتضي حصول الاثر
بل هو على امكانه الا صح ان المقتضي للاثر
هو الفاعل ووجه الخدشة ان الفاعل
لم يقتضي المعلول لذاته فرضا بل بشرايطه فالمعلول
واجب بالقياس الى الفاعل بشرط الشرائط
لا لذاته وكذا القول في القابل المقبول واجب
عنده بشرط ساير العلل فالوجوب بالغير
لا يخرج عن الامكان الذاتي في الفاعل والقابل
تامل قوله منع احتياجه مكابرة اه والا لزم
سد باب اثبات الصانع لجواز انتهاء
السلسلة للحوادث الى الممكن قديم
وان نقل الكلام الى ذلك الممكن نقول



لاحتياج الى علة لانه قديم وعلة الحاجة
هو الحدوث عندكم قوله مناقض في نفاذه
فان الصفتية يستلزم الاحتياج في القول
بعدم الاحتياج تم فيهما مع قطع النظر عن
كونها حادثة والصفتية مع القدم تنافي
القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم
الاحتياج الصفتية فيها قوله لا تصاف
بسلوب اه فيجوز ان يكون الذات
بشرط اضافة او سلب فاعلا وبشرط
اضافة او سلب مثلا قابلا لا ان يكون مجموع
الذات مع الاضافة او السلب فاعلا
او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من
الذات والاضافة او السلب غير موجود
فكيف يكون فاعلا او قابلا للصفة الموجودة
في الخارج لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه

بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين
والحاصل ان الفاعل ان كان هو الذات
مع اضافة او سلب اي مجموع الذات
والاضافة او السلب فيلزم ان يكون
المعدوم علة في علية للموجود وكذا القابل
وان كان هو الذات [illegible]



لا احتياج الى علة لانه قديم وعلة الحاجة
هو الحدوث عندكم قوله متناقض في نفسه اه
فان الصفتية يستلزم الاحتياج في الوجود (?)
بعدم الاحتياج تنافيهما مع قطع النظر
عن كونها قديمة والصفتية مع القدم تنافي
القاعدة المذكورة ولا دخل للقول بعدم

بعينه فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين
والحاصل ان الفاعل ان كان هو الذات
مع اضافة او سلب الى مجموع الذات
والاضافة او السلب فيلزم ان يكون
المعدوم علة فاعلية للموجود وكذا القابل
وان كان هو الذات بشرط الاضافة والسلب
خارجة عن الفاعل فيلزم اجتماع الفعل والقبول
في ذات الفاعل ولا يتصور كون الاضافة
او السلب داخلا (?) في احدهما وان كان
خارجا عن الآخر لان الفاعل والقابل
للموجود يجب ان يكون موجودا ولا وجود
لان الجعل الفاعل مثلا هو الذات والوجود
بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة وكذا
القابل يكون هو الذات ويكون هو الامكان (?)
بالنسبة الى مجموع الذات والاضافة لان

الدليل المذكور لو تم لدل على ان الوجوب
والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل وال
فلا فائدة في اعتبار السلوب والاضافات
في رفع فساد كون الشيء فاعلا وقابلا او ان
في دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد اجاب
الشارح في حواشيه على شرح التجريد عن
هذا المنع المذكور بان اتصاف الواجب
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو
بعد صدور الكثرة عنه نعم ضرورة توقف
الاضافات على المضاف اليه والكلام
في الصادر الاول فليس في تلك المرتبة
الا الذات الواحدة من جميع الجهات
ثم قال فان قلت سلب الشيء لا يتوقف
على شيء والواجب تعالى في اي مرتبة متصف
بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب المعتبر

اي تلك الاوصاف بها تكثرا كونها على هذا الوجه لضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه لانها نسبيات فلا يتحقق بدون المنسوب اليه فلا يلزم توقف السلب على شيء واجاب الشارح ثم هذا جار في قوله قلت السلب يعتبر الخ
عبد الحكيم عفي عنه

يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب
المحض وح لا يكون شيئا منضما الى علته ليتعدد
العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات
العلة فقط وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة
والثاني ان تعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة
وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل
ثبوته الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر
الاول لاجلها لان تحققها بعده تامل
انتهى عبارته قوله لان القاعدة العقلية
لا يشملها اه هذا اذا استدل على الاحتياج
من الحدوث واما اذا استدل عليه من
اتقان الافعال فظ شمولها لان الصفات
لا شك انها من الافعال المتقنة لما يترتب
عليها من الاثار وما يترتب وقد يستدل على
علمه من الافعال المتقنة كما سيجيء [illegible]

السلب على وجهين

الا بالنسبة الى العلم او التخصيص للقاعدة
العقلية فلو منع دلالة الاتقان على الاختيار
مع ما فيه فان الغرض من اثبات العلم
ليس مجرد المعرفة وان لم يكن للعالم قدرة
واختيار في ايجاده بل لان يثبت به قدرته
واختياره بل اتقان الفعل كما يدل على علمه
يدل على قدرته وارادته فان الاثار العجيبة
الغريبة يدل على كمال قدرة صانعها المريد
جل جلاله لا محال لمنع دلالة الاتقان
على العلم كما استدلوا فيلزم ما يلزم من التحكم
او التخصيص قوله كما تخصيص الحكم بزيادة
اه انما يكون تخصيصا لو سلم جريان دليل
الزيادة في الواجب ايضا وحكم بالزيادة
بهذا الدليل في غير الواجب وخصص عن الواجب
لكنه محل تأمل ولا يتوهم منع على المنع قوله

قوله لكنه اشارة لا يخفى عليك انه لو كان
زيادة الصفات مشارا اليها بهذا الكلام
فصريح هذا الكلام ومفاده ومراده ما ذا
لا يقال الاشارة قد يوجد في موضع التصريح
لان قوله وان لم يصرح صريح في ان ليس المراد
ما يشمل التصريح فصريحها يكون اعم من الاتصاف
بصفة وعينيته حقيقية ولما بطل العينية الحقيقية
بين الامور المتغايرة بداهة وجب تحققه
في ضمن الاتصاف بصفة زائدة لكن يرد
انه لم يحمل كلام المصنف على نفي العينية بالمعنى
كما ثبت به فيكون الحكم بالزيادة صريح الكلام
الا ان يقال انه على هذا ايضا يكون اشارة
لا تصريح ومنطوقه اثبات الاتصاف
بالصفات لذات الواجب وكون الصفات
زائدة ليس موضوعا ولا محمولا ولا مذكورا



بوجه ولبعد هذا بای وجه استنبط یکون
مفتقرا الیه قوله استدلوا القایلون بالغیر
یة اقول اثبات الغیریة بانها لیست عین
الذات لا یجعله مذهبا آخر مغایرا لمذهب
الاشعری لان الاشعری ایضا یقول بالغیر
یة بمعنی انها لیست عین الذات وانما یکون
مذهبا آخر حیث یثبت الغیریة بمعنی صحة
الانفکاک بخلاف ما قاله الاشعری من انه لا غیره
بهذا المعنی وهذا مع عدم صحته فی نفسه
لا اشعار فی دلیله الی اثباته بل یظهر من
قول الشارح الآتی ان القدرة قد
تزول اه ان صاحب هذا المذهب معترف
بان القدرة لا ینفک عن الواجب فیکون
مذهبه مذهب الاشعری غایته انه لا یقول
بلفظ لا هو ولا غیره قوله بخلاف ذلک کله اه

یعنی ان قدرته لا یزول ولا یزداد ولا ینقص
ولا یخفی ان عدم تأثیر قدرتنا عند الاشعری
لا یصلح مؤیدا فی نفی القیاس عند من یقول
به قوله ولیس معنی العالم اه جواب عن قوله
وایضا العالم اه قوله نفی غیر المنفی من نوعه
المراد من المنفی المستثنی بالغیر فی قوله غیر
زید وغیر عشرة رجال فانه منفی عنه الحکم
السابق وهو المجیء فیکون اثباتا
فیکون حاصل المعنی انه لیس نفی ما لم یدخل
تحت مفهوم لفظ غیر ولم ینفه ولکن کان
من نوع ما دخل تحته ای نفاه ویحتمل ان
یکون المراد من المنفی المنفی بلیس بان نفی
المنفی الذی یستفاد من لفظ غیر یعنی
ان لفظ غیر انما ینفی ما لم ینفه لیس ولکن
کان من نوع منفیات لیس فانه کان

زيداً ليس منفياً بل ليس كذلك صفاته
واجزائه ليس منفية بل منفية الا ان
فقط تغير انما ينفي ما من نوع منفي ليس لكن
بقي الكلام في ان احاد العشرة من الرجال
من نوع العشرة وجزئها ولم ينفيه ليس الا
ههنا ولا يمكن ان يقال احاد الرجال ليست
من نوع عشرة رجال لان المراد من عشرة
رجال هو الرجال مع وصف العشرة والعشرة
وصف زائد على ذات الرجال فحقيقة عشرة
رجال وماهيتها ليست هي حقيقة الرجال فقط
بل هي مع وصف زائد وهو وصف العشرة
الزائدة اي كونه عشرة فما هو من نوع
عشرة رجال هو عشرة رجال اخر لا غير
ح ان لا ينفي الاثنا عشرة والثلثة عشرة
والاربعة عشرة مثلا لان مراتب الاعداد

الاعداد متخالفة بالنوع كما ينشو وقد مر
في الشرح ايضا فيصح قولك ليس في الدار
غير عشرة رجال مع وجود اثنا عشر رجلا
مثلا وليس كذلك بل المفهوم اولا في
وجود الاكثر البتة فيه انه انما لا يصح لتحقق
فرد واخر من العشرة هناك فان احد
عشرة مثلا فرد لتحقق احد عشرة
فان الواحد الزايد على العشرة اذا ابدل
باي واحد كان من اجزاء العشرة الاولى
يكون عشرة اخرى وعدم تحقق الاقل عند
تحقق الاكثر غير مسلم فان المسلم عدم الجزئية
مع انه لا يضر فانه ان لم يتحقق الاقل عند
وجود الاكثر لم يصح الحكم في المستثنى منه
نفيا اي حال لا يصح الحكم بانه ليس في الدار
غير عشرة رجال حين وجود احد عشرة

فلا يصح مع وجود الاكثر

رجال اما الوجود العشرة الآخر فلا يصح
الحكم في المستثنى منه واما العدم وجود عشرة
فلا يصح الحكم في المستثنى وان صح في المستثنى
منه فالقول لوجود الاقل عند وجود الاكثر
وعدمه سواء في عدم صحة الحكم المذكور
غايته انه يختلف انه من جهة عدم صحة المستثنى
منه او المستثنى ويمكن الجواب بان [illegible]
واللغة لا يوصف الموصوف وحده وبين
الموصوف مع العارض حتى يجعلهما كالمختلفين
المختلفين ويجوز الحصر في احدهما دون
الاخر بل يجوز الحصر ايضا وقيل ليس
الدار من افراد الاثنين الى العشرة
رجال نظرا الى ان المراد من افراد الا
الافراد الموصوفة بوصف العشرة لكن
يشعر انه يجوز الحصر في الاقل كالثلاثة مثلا

مثلا عند وجود الاكثر كالعشرة مثلا الاخر
كما ان الجزء ليس غير الكل كذلك الكل ليس
غير الجزء بجوازه غير كل منهما عند وجود الاخر
والتزام ان الغيرية بهذا المعنى لا تضايف
غيرية الاخر وكذا سلبها لا يخلو عن وجه لكن
قول الشارح وقد عرف الاشعري الغيرين بانهما
موجودان يصح احدهما مع وجود الاخر
يدل على ان المصنف حيث اورد بلفظ الغيرين
مثنى ولم يقل غير الشيء هو الموجود الذي
يصح عدمه مع وجود ذلك الشيء فيكون
الكل غير الجزء لصحة عدمه مع وجود الكل
جزئه ولا يكون الجزء غير الكل لعدم صحة عدمه
مع وجود الكل قوله ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه او تفصيل دليلهم ان الموجود في
الازل لا يتوقف على شرط حادث

والا لكان حادثا اذ المتوقف على الحادث
اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه
واذا لم يتوقف على شرط حادث كان
من جملة ما يتوقف عليه وجوده حاصلا
في الازل فيمتنع زواله لوجوب وجوده
لعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقف
القديم على شرط حادث امتناع زواله
لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث
فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه
فيزول كذا في حكمة العين وشرحها
السيد قدس سره عند قوله فيمتنع زواله
لوجوب وجوده لعلته قوله قدس سره
وكل موجود ازلي يمتنع زواله وعلته
لدفع احتمال زوال المعلول بزوال علته
فان علته موجودة ازلية اقول لا يخفى

لا يخفى عليك ان هذه المقدمة لو اثبتت
بالدليل المذكور يلزم المصادرة عليه وان
اثبتت بدليل اخر يلزم الاستدراك اذ يكفي
ح ان يقال القديم يمتنع زواله لانه موجود
ازلي وكل موجود ازلي يمتنع زواله فلا حاجة
الى باقي المقدمات قوله لا لمجرد مصاحبتهما
وانما بنا هذا على ان الدوام لا يستلزم
الضرورة فتامل قوله انتقض بالباري
تع والعالم اقول يمكن ان يقال المراد
انه جاز انفكاكهما في العدم او الحيز اما بان
ينفك كل واحد منهما عن الاخر في الوجود
او ينفك كل واحد منهما عنه في الحيز او
احدهما في الوجود والاخر في الحيز وليس
كذلك قوله فيلزم ان يكون الجزء الحال متحيزا
مالعيته وكذا الكل جامعيته بالعلة والمع

المتلازمان كالعقل الموجب لمعلوله
ومعلوله فيه ان التلازم في الوجود لا يكفي
بالنقض بالخروج لاحتمال ان يكون المتلازمان
في الوجود وصح الانفكاك في الحيز فلا يخرجان
عن مادة النقض يجب ان يتحقق في الاثنين
التشارك في الصدق ولعدم تحقق الشرط
الكلي قوله بان يعقل وجوده ليس الغرض
الانفكاك في الوجود الذهني بل الانفكاك
في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل قوله
ولا يجوز مثل ذلك اي جواز انفكاك
كل منهما عن الآخر بين الصفة والموصوف
فان الموصوف لا ينعدم بدون انعدام
الصفة وكذا الجزء لا ينعدم بدون انعدام
الكل بل انعدام الجزء هو انعدام الكل بعينه
فتأمل قوله قيد عدم او حيز اه اي هذا المفهوم

اي العقل يجوز الصانع موجودا في الخارج والعالم موجودا فيه وبالعكس

المفهوم المردد فان القيد بعد الترديد اي
هو المفهوم المردد لا خصوص كل منهما
ولذلك اورد السيد قيد عدم او حيز معا ولم
يكتف بايراد قوله او حيز لانه بخصوصه ليس
قيدا للتعريف وكذا العدم ولذلك قال الشارح
سابقا بعد الاعتراض الاول ولذلك عبر بعضهم
بلفظ غير ولم يقل زائدا وقيدا آخر لانه ترك في المغني
قيد عدم واورد وبدله المفهوم المردد
ثم اراده قدس سره من كلامه ههنا انه اذا لم
يكن في التعريف هذا القيد بل كان قيد عدم
لما نقل في التعريف الاشعري يكون خلاصة
كلامه ان هذا الجواب صحيح لو كان لا يرد
المذكور على التعريف الشيخ الاشعري احالوا
على التعريف المختار فلا يكون حاصل كلام
الشارح بقوله فهذا الجواب غير صحيح اه انه

غير صحيح على تعريف الشيخ ايضاً ويظهر من كلامه حقيقة
ايضاً فتفطن ثم اعلم ان ما يفهم من كلام الشارح ولا من كلام
صريحاً في كلامه قدس سره يدل على ما ذكره
الشارح لجواز ان يكون مراده قدس سره انه
انما يصح اذا حذف قيد اه ولم يؤت ايضاً
بقيد في عدم كما اتى به الا شتوي ووجه الصحة
انه يمكن ان يحمل امكان الانفكاك في التعقل
على امكان الانفكاك في الوجود الذهني
لا على انه يمكن الانفكاك في التعقل في الخارج
فيرجع الى تجويز العقل الانفكاك في الخارج
بادي الرأي اولاً وغيره وعلى هذا ايضاً التفصي
بالصفة والموصوف قوله متحيزاً بدون ان
يتعقل العالم اه اقول الحق ان كون العالم
متحيزاً عنده كون الواجب متحيزاً عنده العقل
لا يستلزم عدم انفكاكهما حيزاً في التعقل لان

لان معنى عدم الانفكاك حيزاً ان يكون
حيزهما واحداً الا ان يكون كل منهما متحيزاً
وان كان حيز كل منهما غير الحيز الآخر ولا
لا ينفع في دفع النقض بالجسمين القديمين
زيادة قوله في حيز لان الجسمين متحيزان
البتة فانفكاكهما في الحيز ليس الا بان لا احد
هما حيزاً او للآخر حيزاً آخر وليس بان يكون
لاحدهما حيز ولا يكون للآخر حيز اصلاً قوله
تحقيقاً او تقديراً اي اللذان لم يتحدا في
الاشارة الحسية بان يكون اشارة واحدة
الى احدهما حقيقة والى الآخر بالعرض كما
الهيولى والصورة وكذا الاعراض الحالة
فيها فان احدهما وهي الصورة مشار اليها
بالاشارة بالذات لانها المتحيز بالذات
كما مر وللآخر وهي الهيولى مشار اليها



بتلك الاشارة بالعرض هذا اذا اريد بالاشارة
الحسية ما يؤول الى التحيز بالذات وهو ان يكون
بان يقال انه هنا او هناك كما حققه قدس سره
واما اذا اريد بها الامتداد الآخذ من المشير
خطيا كان او سطحيا او جسميا فقد يكون
المتحدان في الاشارة كلاهما مشارا اليهما
بالذات بمعنى انطباق طرف الامتداد بان
كل من المشارين مفروضا اوليا للاشارة
فان مدار الاولية في هذا المعنى على الانطباق
لا على القصد والتوجه كما يفهم من ظاهر
بعضهم كما ان في المعنى الاول على التحيز بالذات
فاذا انطبق قطعة من الامتداد الجسم
الوهمي الآخذ من المشير على جسم مشار اليه
بالنفوذ فيه يكون الهيولى والصورة كلا
الاعراض السارية فيها مشارا اليها

ايضا والغرض التمثيل فلا يضر ان القائلين
بالتحيز بالمعنى المذكور لا يقولون بالهيولى
والصورة والتقديرية كما في اعراض المجرد
والمجردات فانهما متحدان في الاشارة التقديرية
لان المجردات لا تقبل الاشارة الحقيقية
بل تقدر الاشارة فيها وتتحد مع اعراضها
في هذه الاشارة التقديرية ومنع الاتحاد
في الاشارة التقديرية مستندا بانه يجوز
ان يختلف في الاشارة التقديرية عند
تبدلها الاشارة الحسية غير موجه في مقابلة
المنع والحاصل ان الاشارة تحتمل التحقيق
والتقدير وكذا الاتحاد اما تحقيقي او تقديري
فالاحتمالات اربعة ثم في اعراض المجردات
والمجردات لا يتصور الا والتحقيق في الاشارة
التحقيقية والاحتمالات الثلاث الاخر مقصودة



و متفاوتة كالصحة وفي الاعراض الجسمية
في الاجسام لا يتصور ان يراد الاتحاد والتعدد
في الاشارة التقديرية والبواقي متفاوتة
متفاوتة الصحة بل الاشارة الحقيقية مطلقا
في المجردات والتقديرية مطلقا في الاجسام
والاعراض غير معقول فعليك بالتخليص قوله
ولا مدخل في ذلك للتجزي الخ فان الواجب
تعالى ليس له جزء قوله لا يترتب على ذلك الخ
لان التعدد لا يتوقف على الغيرية بالمعنى
المذكور حتى ينتفي بنفيها فان الصفة والموصوف
لانهما موجودان متعددان لا يحتاج احد
في الوجود الى الآخر والاصطلاح في الغير
لا يرفع هذه الاثنينية والتعدد والحق
في الجواب ان يلتزم ان الصفة والموصوف
غيران ويمنع استحالة تعدد القدماء مطلقا

مطلقا ويقال انما المستحيل تعدد ذوات قديمة
لا ذات وصفات او صفات قوله ولا بغيره
بحسب الوجود كما في سائر المحمولات لصح
اي يتحد فيه ارادة الاتحاد في الوجود بالمعنى
المعنى ان الوجود بالذات للموضوع وجود
بالعرض للمحمول اعم من الاتحاد وبالذات
وبالعرض لكن ما نحن فيه من قبيل الاول كما صح
نقلا من الشارح من ان معنى الحمل في الواجبات
هو هذا اي التغاير مدلولا الحملان والاتحاد في
في الوجود فالجزء الخارجي والكل غيران لكن
يقع ان الفرق بين المبادي والمشتقات
على ما حققه هذا الشارح في حواشيه على التجريد
انما هو باعتبار بشرط لا ولا بشرط بالنسبة
الى الموضوع فالاول هو المبادي والثاني
هو المشتقات فالبياض والابيض ما او الجسم

الموضوع مع المشتق اتحادا هو احد بالذات
معه اى اتحاد وكان بل علاقة الا اتحاد وما لوحظ
في الوجوه التي هي المقارنة او المخالطة بالبصر
الذى نقل عن الشيخ الرئيس في حواشيه في
المبادى اظهر بل البياض بشرط لا علاقة
للموضوع غير محمول وغير متحد وغير مقارن
لانه قطع علاقته في النظر عن الموضوع
فنقول بل البياض بشرط لا علاقة
اه اضراب واعراض عن سابقه من ان
علاقة الاتحاد في المبادى اظهر او انها فيها
متحققة في المشتق وبهذا الاعتبار يسمى بياضا
واذا اعتبر لا بشرط علاقة للموضوع الذى
لا بشرط الموضوع عبارة عن هذا او الوصف
تسهيل البيان يسمى ابيض فالمحمول هو
ذات البياض الملاحظ باعتبار لا بشرط

لا بشرط وغير المحمول هو ذلك الذات الملاحظ
بشرط لا فعدم حمل المبادى باعتبار اخذها
بشرط لا الذى هو وصف لها وهذا الوصف
يرجع الى سلب المقارنة وانما هو لمحض
اعتبار العقل لا في نفس الامر فان البياض له
علاقة البتة للموضوع واعتباره بشرط
الموضوع هو الشيء الابيض مثلا فتامل قوله
بعد قوله وخلوه عنها في الازل اه فرده
الى دليل البطلان به قيام الحوادث بذاته
تعالى وسيجيء في كلام الشارح ايضا حيث يقول
لا يقوم بذاته حادث وهو انه لو جاز
اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه
وهو باطل بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك
الحادث ان كان من صفات الكمال
كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف

نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع
اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل
ما يتصف هو تعالى به يجب ان يكون كمالا و
اعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفات
الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال
الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا
لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف
دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير بداية
ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا
بزوال سابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك والخلو عن كمال ويكون شرطا
لحصول كمال بل الاستمرار كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا ولا يلزم قدم حادث ولا
حدوث الواجب اقول الجواب بانه

متصف بكمال آخر وبل هذا الكمال لا ينفع في
الاتصاف بالنقص او الخلو عن كمال لان
الكلام في هذا الحادث مثلا فانه اما كمال
فيلزم الاتصاف به في جميع الاوقات
او نقص فيلزم ان لا يتصف به الآن
ايضا بل على تقدير كماليته يجب ان لا يكون
مشروطا بزوال كمال آخر بل يجب ان يكون
كل جائز الاجتماع مع الآخر ويجتمع معه في آن
لتقابل بين الكمالات وان استلزم صحة
الاجتماع لا استحالته كمالات من الكمالات
لكن استحالة الاجتماع يستلزم ان يخلو
ذات الواجب عن صفة كمال وتوضيحه
ان كون كل كمال مشروطا بزوال الكمال السابق
لا يخرج الكمال اللاحق عن كونه كمالا حال
وجود الكمال الاولى نظرا الى ذات الواجب


والكمال اللاحق وكون عدمه نقصا بالـ
النظر الى ذاته وهو ظ والازم الانقلاب
لان اتصاف الواجب به في وقت ثان يكون
الممتنع بالنظر الى ذاته لا يكون ممكنا لـ
شيء فان الكمال ليس الا نفسه لا هو مع وصف
الحدوث او المسبوقية غايته ان الكمال
اللاحق لما كان مشروطا بزوال الكمال السابق
لم يمكن ان يجامعه لانتفاء شرط حصوله وهو
عدم الكمال السابق المستلزم لانتفائه فيكون
مثله مثل ان يكون لشخص مطلوبان محبوبان
لا يجتمعان فيضطر ذلك الشخص عند اختيار
احدهما في ترك الاخر لا انه لا يحبه وليس مطلوبا
له بل لضرورة امتناع الاجتماع يختار واحدا
ويترك اخر وحاشاه تعالى عن امثال ذلك
ومما يتوهم الاضطرار اذ قد سبق ان المقدمة

المقدمة القايلة بانه متصف بجميع صفات
الكمال منزه عن جميع سمات النقص مما يحكم
عليه العقل حتى استدل به بعض المحققين
على التوحيد وقرره بان الفرد اولى من كونه
مشاركا لغيره فالواجب تعالى في اعلى مراتب
الكمال فلا يكون له مشارك فكيف يجوز
الاضطرار فيما هو كمال له وتجويز امثال ذلك
ضلال في اجلال شانه وتخبيل في تبجيل برهانه
وتقصير في تحقيق قدرته وسلطانه حاشاه
ثم حاشا على ان كون الخاص كمالا لا يستلزم كون
العام ايضا كمالا لان الاتصاف بالمقيد
يستلزم الاتصاف بالمطلق بل الاتصاف
به عين الاتصاف به وقد بيناه في موضعه
وحل الشارح المغالطة المشهورة بتردد الكلام
الذي هو منحصر في هذا الخاص لم يتحقق [illegible]



لما في ضمن هذا الفرد الحادث وهو ظ ولا في ضمن
فرد آخر والا لم ينحصر بل لما عرفت كما سيجيء بيانه
بانه ان لم يمتنع لم يمكن التصور الكلي المنحصر
في فرد وسبب لصدق ذلك الفرد ويلزم الترجيح
بلا مرجح كما في غير المنحصر ومنع حال الملازمة
المشهورة بانه حينئذ يجب حفظه وقبوله
وتسليمه لان الحكم بان الاتصاف بما هو
يستلزم الاتصاف بالعام او انه عينه
منشأ محل المغالطة بل هو منشأ الايراد
والمغالطة كما قالوا لو كان الاتصاف
بالخاص مستلزما للاتصاف بالعام لوجب
ان يصح ان يقال الواجب ممتنع او
معدوم بالنظر والجواب تسليم لزوم
صحته ومنع استحالته بان المحال انما هو
امتناعه في نفسه او عدمه في نفسه واللازم

هو الامتناع اللازم او العدم اللازم لنفسه
او لنظيره وتحققه في ضمن الثاني واما النقض
بالصفات الاضافية وسيجيء الكلام
فيها وفي جوابه ايضا فانا نلتزم قدم الاضافات
ولا يلزم قدم طرف الاضافات فان الواجب
وصفاته ليست بزمانية ونسبته الى جميع
الازمنة على السواء ويجوز ان يتعلق
المتغير الزماني بالزمانيات في اوقاتها و
التعلق ايضا غير زماني كما قالوا في علم الواجب
انه بحضور الاشياء كلها كل في وقته مع
ان العلم والحي وكذا الحضور بمعنى الاحضار
مع ان الحضور اضافة وسيجيء هذا البحث
تفصيلها بل الانصاف انه بعد تجويز كون
كون الكلام الكمالي هو الصفة مع وصف
الحدوث بكون اللفظ اشد واحق لانه

علم الواجب وكيفيته



يلزم ان يكون مع اعتبار الحدوث معه
وايلم الثبوت للواجب تعالى لكونها كما
بهذا الوصف فتأمل لعلك تجد عالم الجد
قوله ولهذا اجوزوا اه اقول الجواز الا انتقال
لا يدل على قولهم بالانا وذات لجواز ان
يقولوا انها صفات ولكن يجوزوا انتقال
الاعراض الصفات ويكون خطأهم
في هذا فقط وهذا لا يكون منشأ التكفير
ثم المقرر المسلم في حالهم القول بالقدماء وذواتهم
او صفات ومن اثبت الزيادة فعليه
البيان بعد هذا الدليل نعم التنقل بانهم قائلو
بالجوهرية متحقق قال في الصحايف نقلا
عن الانجيل مسيح جاعته تعالى قال اوايل
النسطورية ان عيسى هو الله تعالى وقال
اليعاقبة انه ابن الله تعالى وقال اوايل

اوايل الملكائية ان الاله ثلثة احدهم عيسى
ثم عدل اواخرهم عن التصريح بهذا القول المنكر
فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد وله ثلثة
اقانيم اي ثلثة خواص جوهرية اقنوم الاب
وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة
واقنوم روح القدس وهو الحيوة وهذه
الثلث واحدة في الجوهرية ثم قالوا ان
الكلمة اتحدت بعيسى واختلفوا في الاتحاد
فقالت النسطورية معنى الاتحاد ان
الكلمة ظهرت في عيسى وصارت معه هيكلا
وقالوا ان للمسيح جوهران اقنومان احدهما
الالهي والآخر الناسوتي ولذلك صح عليه
الافعال الالهية من اختراع الاجسام واحياء
الموتى والافعال الناسوتية من الاكل
الشرب وقالت اليعاقبة الاتحاد هو

غلط



الممازجة حتى يصير منهما شيء ثالث
واقنوم الكلمة نزل من السماء وتجسد من
روح القدس ومن مريم فصار انسانا هو المسيح
وهو جوهر من جوهرين واقنوم من
اقنومين جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي
وقالت الملكانية المسيح جوهران اقنوم
واحد والى غير ذلك وقعوا في ظلمة هذه الشبهات
لانه جاء في عدة مواضع من الانجيل ذكر
الله بلفظ الاب وذكر عيسى بلفظ الابن
وذكر الاتحاد والحلول شيء قد طعن تحولهم
في المعدول اليه من ان احد جوهر واحد
وله ثلثة اي ثلاثة ذاتية اي ثلثة خواص
انهم يقولون باربع جواهر قديمة قوله
واثبات ذاته وصفاته القديمة لانه
اقول الحق انه يلزم من اثبات وصفات

وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة وذلك
لان الذات القديمة مع كل واحد من
الصفات او مع اثنين اثنين او مع ثلثة
ثلثة منها مثلا موجودة مغايرة للذات
وليست من الصفات وهو ظ وليست
ايض عين الذات القديمة بالذات
لان الكل يغاير الجزء بالذات ولا شبهة
في وجود المجموع ايض عند وجود كل واحد من
اجزائه واعتبار التركيب لا ينافي وجودها
حقيقة ايض فيلزم القول بذوات قديمة
فتامل قوله ومن اسنده الى الكشف اه
نظرا على تقدير ان يكون السيد قبله من اهل
الكشف كما هو الظ الملائم فيكون كلاما
في رد كلام بعض الاصفياء وهو مقابل له
ولا يخفى عدم ملائمته قوله اما السيد فلقوله اه



ان الدليلان المذكوران ههنا انما يدلان
على ثبوت اصل العلم له تعم واما التفصيل
الذي سيذكره الشارح عند شرح قوله لجميع
المعلومات فلا يستفاد من هذين الدليلين
واما الاول فلانه انما يدل على عموم علمه
على الغيب والشهادة في الجملة واما الثاني
فلانه انما يدل على علمه تعالى على افعاله المتقنة
لا على جميع افعاله تعالى ولا على افعال غيره
ان فعل به ولا يمكن دعوى اتقان
جميع افعاله الا ان يقال انه دليل على علمه
تعالى على غيره بالجملة على ما يقول من قال ان
اما علمه لغيره ولا يقول لجميع الغير كلية
وجزئية فلا يسبق اه ولا يخفى ما فيه
الاولى ان يجعل هذه المسئلة كالفصح
القاء في قوله تعالى عالم اه من متفرعات

المقدمة

المقدمة المجمع عليها وجه وهي قوله متصف
لجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات
النقص نعم لو كان وجه اجماع العقلاء على
تلك المقدمة الكلية من جهة الاستدلال
بالخصوص على جزئي جزئي من جزئياتها لربما
يحتاج ههنا الى الاستدلال والا فلا قوله
قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اه يحتمل ان
يكون الايات التي في الانفس غير الايات
التي في الافاق فيجوز ان يكون الايات
التي في الافاق الموجودات الخارجية و
الايات التي في الانفس الموجودات الذهنية
من المعقولات الكلية الموصلة الى المجهولات
كذلك وغيرها ويجوز ان يكون المراد من
الايات التي في الانفس احوال النفس ومراتبها



وصف تعالى في كل آن وترقيهما من مرتبة النفس
الحيوانية الى مرتبة القلب ومنه الى السر
الروح او السر على اختلاف القولين
ومنه الى السر او الروح على ذلك الاختلاف
ومنه الى مرتبة الطور الخفي ومنها الى مرتبة
اللامقامية وفي هذا المقام يا اهل يثرب
لا مقام لكم اليوم كما بينه ارباب التحقيق
فيكون المراد من الآيات التي في الآفاق
الموجودات الخارجية التي ليست من قبيل
احوال النفس ويحتمل ان يكون الآيات
التي في الانفس هي بعينها الآيات التي
في الآفاق ويكون اشارة الى ما قال ارباب
التحقيق من ان كل ما في الآفاق في الانفس
وعلى هذا الاحاطة اياته تعالى في الموطنين
الى الآفاق والانفس كشهيد وقد قلنا (?)

لاثبات الحق وليس ما في الانفس موجودا
ذهنيا بل هو موجود عيني ايضا والاظهر
ان يكون قوله تعالى سنريهم آياتنا في الا
فاق وفي انفسهم اشارة الى مرتبة عين
اليقين وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق
اشارة الى مرتبة حق اليقين فيكون المراد
من الآيات الصفات فلما اراها صفاته
تعالى في الآفاق وفي الانفس فرءاها ذاتا لا
نفس الآفاق والانفس لان الصفات
الشيء لا تتحقق الا في موصوف فرءاه بعين
اليقين كما رأى الآفاق بل حق اليقين
كما رأى كل شخص نفسه حق اليقين وان
كان ظاهر قوله آياتنا اشارة الى مرتبة علم
اليقين لان الاستدلال من الآثار
كالنور للنار هي مرتبة علم اليقين وايضا



يحتمل ان يكون لقرب الاستعداد كما قال
ارباب الحقيقة عسى ان يطلع شمس الحقيقة
من مغربها فان مغرب شمس الحقيقة هذه الصورة
الهيولانية والاعراض الجسمانية بل كل ما
نعد من الموجودات مغربها لاحتجابها
فالمراد في اخر الزمان تترقى الاستعدادات
بحيث يكون مغرب شمس الحقيقة مطالعها
فالشيون التي كانت منشأ الاحتجاب
والاختفاء لشمس الحقيقة يكون منشأ الظهور
بسبب ترقي الاستعدادات **قوله** فانه هو
الذي يعلمه اه ان اراد انه هو في نفس الامر
فمسلم لكن لا يستلزم العلم بهذا الحكم ولا الموضوعه
لجواز ان لا يحصل العلم بالعلم وان
اراد انه هو في علمه تعالى فهو لذلك الفرض
فالاولى ان يستدل بان اتقان الافعال

الافعال يستلزم علم الواجب بان صانعها
عالم وهذا يستلزم العلم بالصانع لكونه موجوده
والكلام في انه بالكنه او بالوجه فبحث آخر والظاهر
انه ليس مطلبها ههنا **قوله** وهذا مما وافق فيه
الفلاسفة اه اي استلزم علم شئ لشئ آخر
علم الشيء الاول بذاته مما وافق الفلاسفة
المتكلمين لكن الفلاسفة لم يثبتوا علمه تعالى
بذاته من علمه بالاشياء بل اثبتوا علمه تعالى
بذاته بانه جوهر مجرد حاضر عند نفسه والعلم
هو حضور الشيء عند العالم تأمل فيه فان
فيه توهم دور لكنه مدفوع لان لهم دليل
آخر ايضا على علمه تعالى بالاشياء غير ما سلكه
المتكلمون وغير ما ذكر من علمه تعالى بذاته
وهو انه مجرد وكل مجرد يجب ان يكون عاقلا
للمعقولات كلها فاطلب تفصيله من الكتب

المبسوطة يبكون نجحهم في اثبات علمه تعالى
بذاته وبالاشياء غير المتكلمين فان المتكلمين
اثبتوا اولا علمه تعالى بالاشياء من اتقان
الافعال ثم اثبتوا من علمه بالاشياء علمه تعالى
بذاته والحكماء اثبتوا اولا علمه بذاته بما ذكرنا
ثم اثبتوا من علمه بذاته تعالى علمه بالاشياء
بانه علة للاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لا يخفى انه يلزم استدراك على ما ذكر
لان اثبات علمه بذاته على ما ذكر انما هو بعد
اثبات علمه بالمعقولات كلها فاثبات
علمه بالمعقولات بعد اثبات علمه بذاته يكون
استدراكا وليس كما اثبات شيء بدليلين
ولا يمكن ان يكون المراد ان استلزام علم
شيء لنفسه علم ذلك الشيء بنفسه مما وافق
فيه الفلاسفة كما ذكر ولكن الفلاسفة اثبتوا علمه

علمه تعالى بهذه المقدمة بنهج آخر لا بالدليل
المذكور ههنا من قوله فانه هو الذي علمه
لان علمه تعالى ليس مستندا اليها لا يحتاج الا العلم
بهذه المقدمة او غيرها وخصوصا في العلم
بالعلم نفسه للاشياء وخصوصا في العلم بالعلم
نفسه نفسه كيف ونحن لا نحتاج في علمنا
بعلمنا بالشيء الى الاستدلال كما اشتهر ان العلم
بالعلم ضروري ما خالف فيه احد وانما الاحتياج
الى هذه المقدمة لنا في اثبات علمه تعالى بنفسه
كما عرف ولا يبعد كل البعد ان يقال المراد من
قوله وهذا مما وافق فيه الفلاسفة اه انه تعالى
عالم بجميع المعلومات مما وافق فيه الحكماء
وهذا هو النهج الملائم وقوله اشتهر عنهم
اه جواب عن سوال مقدر بان المشهور
على خلاف ما ذكرت وحاصل الجواب انه



اشتهر عنهم ذلك وليس ذلك مذهبهم عند
التحقيق اقول فالصواب ان يؤخذ لحج
الحكماء ان ههنا مطلبين ولكل مطلب مأخذ
مطلب علم الواجب تعالى بالاشياء ومطلب
عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة ومأخذ الاول على ما اشار
اليه العلامة الطوسي بقوله لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واشار اليه
الشارح قبله ايضا بقوله والفلاسفة اثبتوا
علمه تعالى بنهج آخر يطول الكلام فيه ان ذات
الواجب علة لجميع الموجودات سواه
تعالى وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فيجب علمه تعالى بالمعلولات
كلها فهذا المأخذ لو تم لدل على علمه تعالى بجميع
معلولاته كلية كانت او جزئية ومأخذ الثاني

الثاني على ما قالوا في موضعه ان العلم يجب
ان يكون مطابقا للمعلوم والمعلوم ان
كان متغيرا كما في الجزئيات المتغيرة يجب ان
يكون العلم المتعلق به ايضا كذلك والا
لما مطابقة الامر الواحد الذي هو العلم
للامرين المختلفين اعني الجزئي المتغير في الزمانين
او عدم مطابقة العلم للمعلوم وبطلان الثاني
ظاهر وتغير العلم على الواجب وكونه محلا
للحوادث وخلوه عن صفاته في وقت
محال فوجب ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة واشار
اليه العلامة الطوسي بقوله لا يمتنع
كون الواجب البته فبين مطلبي المأخذ
حتى لا يكون ما يلزم منهما متنافيين فلا يلزم
ان اختلاف المأخذ لمطلب معين ولا يستلزم

اختلاف المطلب فان مطلب العلم
لم يتعين بكونه علم الجميع او البعض بل الدليل
يدل على عمومه تعالى بوجه لا يشمل الجزئيات
المتغيرة لا بالعلية فان جهة عليته تعالى
شاملة للجزئيات واجاب بان يقال الجزئيات
من حيث هي جزئيات ليست معلولات
تعالى لان الجزئية ليست باعتبار ان في
المعاد شيئا موجودا يكون باعتباره الشي
الجزئي جزئيا بل المعلوم بالعلم الجزئي والعلم الكلي
شيء واحد والفرق في الحصول والادراك فان
الاول ادراك بالالات الجسمانية والثاني
ادراك لا بالالات الجسمانية فمعنى نفي العلم
بالجزئيات عنه تعالى نفي الاحساس عنه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا نفي العلم الموجود
وليس نفي الاحساس فيه نقص بل في

اثباته نقص والذي يظهر من كلام
العلامة بعد قوله فالصواب انه اراد بالمطلب
هاهنا المطلب الثاني وغيّر ما اخذه

قلت حاصل مذهب الفلاسفة اه
هذا الكلام ايراد على العلامة الطوسي لا
توجيه آخر لا توجيه كلامه حيث قال اولا
قلت ثم قال حاصل مذهب الفلاسفة ولم
يقل حاصل كلامه فان حمل على انه توجيه
آخر يرد ان ما ذكره المحقق لو لم يحمل على ما ذكره
الشارح في وجه صحته فكان الاليق ان يحمل
وجه بوجه اولا ثم يتوجه الى ما وجهه لنفسه
وان حمل على انه ايراد والظاهر هو هذا لان
المحقق حصر العلم بالجزئيات بالالات
الجسمانية والواجب منزه عن الالات
فكان الاليق ح ان يبين وجه فرق



او لا بانه يلزم على هذا ايضا نفي علمه بالجزئيات
غايته انه وليل غير التغير عن توجيه كلام
الحكماء بالتوجيه الذي ذكره الا ان ليق
انه الا وتحقيقا لكلام المحقق على وفق
مذهب الفلاسفة ولذا قال حاصل مذهب
الفلاسفة واورد لفظ قلت باعتبار
زيادة التحقيق فيه قول المحقق وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
معناه وادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث جزئية ولا يمكن ان يلحق التغير
صفة العلم حقيقة كالكلية والجزئية
فيتوافق الكلامان وقد توجه قولهم بانه
الواجب يعلم الجزئيات على وجه الكلي انه
ليس في علمه كان او سيكون ولا
يجب تصريف الزمان او نسبة الى جميع الازمنة

الازمنة على السواء كما هو شأن الكلي وليت
ايضا ان الكلي قد يطلق على ما لا مقدار له ولا
ولا جهة له كما يقال للعقول والنفوس ومن
النوع كليات بهذا المعنى فايدة الكلام
ان علمه بالجزئيات بالارتسام في الالات
الجسمانية فله وضع وجهة وقال الشيخ
في العروة الوثقى القائل بان الله تعالى عالم
بالكليات لا بالجزئيات نظرا الى علمه
وحذارا من حدوث شيء من علمه تعالى
مما يوجب التغير ويقول انه عالم بالجزئيات
على الطريق الكلي لا يجوز تكفيره لانه انما
كمال الحق المتعالي انما يقول بل يجب تنزيهه
لئلا يقيس علم الواجب ووجوده على علم
ووجوده الموصوف بالجهل الى ان يعرف
من النسيان اللاحق ... لا يخفى الا على



ه والا لزم الشئ لان التشخص اذا كان
له نوع لا متاز بتشخص اخر وهكذا قال المحقق
في حواشيه على التجريد وما ذكره من ان التشخص
لا نوع له لا يطابق اصول القوم فانهم حصروا
الممكنات في المقولات العشرة حتى قال
في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر احد
شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات عندهم
تشخص لا يكون له حقيقة نوعية ولكن
نقل شارح حكمة العين عن الشيخ في جواب
القدح في انحصار الاعراض في التسعة بالنقطة
والوحدة لانا لا نقول ان الاعراض الموجودة
منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس
العالية من الاعراض الموجودة منحصرة
فيها فلا ينتقض النقطة والوحدة نقضا
علينا وحينئذ لانهما ليسا بجنسين فضلا عن

[illegible] ساكني البلاد
[illegible] كتبوا القرى وما زالوا
[illegible] هو خير لك
[illegible] يظهر ما وجه اثبات
[illegible] تشخص حتى يدفع
[illegible] يظهر ان الجزئية لو كان
بسبب امر في المعلوم سواء كان جزءا منه
او عارضا له ما ايجابيا او نفس وجود المعلوم
كما هو التحقيق عنده انه يلزم ان لا يعلم
الواجب تعالى ذلك الجزئي واما اذا كان
الجزئية من الاحوال الادراكية فلا يلزم ما نفيه
عنه ثم نقض لانه في الحقيقة نفي الاحساس
بالالات الجسمانية فمدار الايراد والدفع
على ان الجزئية امر في المعلوم لا فلا يتجه
مادة الشبهة بما ذكره لان الممتنع الادراك



١٤٠

اي ليس لها جنسية
فضلا عن العالية
فيلزم من هذا الجواب
جواز كونه شخصا لا
نوع له فلم ينحصر الممكنات
في مقولات العشر

ه والانم الت...
له نوع لامتاز ...
في حواشيه على الت...
لا نوع له لابطل ...
الممكنات في المق...
في التعليم الاول ...
شيئا خارجا عنه ...
شخص لا يكون له حقيقة نوعية ولكن
نقل شارح حكمة العين عن الشيخ في جواب
القدح في انحصار الاعراض في التسعة بالنقطة
والوحدة لانا لا نقول ان الاعراض الموجودة
منحصرة في هذه التسعة بل ندعي ان الاجناس
العالية من الاعراض الموجودة منحصرة
فيها فلا ينتقض بالنقطة والوحدة نقضا
على ما ادعينا لانهما ليستا جنسين فضلا عن

عن كونهما عاليين ومثله الحبر ساكني البلاد
وقال فلا يدخل في غرضه كتنوا القرى ونازلوا
الصحاري تأمل فاختر ما هو خير لك قوله
وليس هذا اخذ ... لم يظهر لها وجه ابتنا
التشنيع على جزئية التشخص حتى يدفع
بنفي الجزئية بل الذي يظهر ان الجزئية لو كان
بسبب امر في المعلوم ... كان جزءا منه
او عارضا ما ما به ... نفس وجود المعلوم
كما هو التحقيق عند الشيخ لزم ان لا يعلم
الواجب تعالى ذلك الجزئي ... ان
الجزئية من الخواص ادراك فلا يلزم من نفيه
عنه تعالى نقص لانه في الحقيقة نفي الاحساس
بالالات الجسمانية فمدار الايراد والدفع
على ان الجزئية لامر في المعلوم لا على تحقيق
مادة الشبهة بما ذكره لان الممتنع الغير

كلامه بوجه آخر الا ان يقال لوجه اولى ان
التشخص نفس الوجود الخاص بالموجود لكون
امرا موجودا او اعتباريا ثابتا او منتزعا
عنه في الخارج بل زيادته في التصور على ما هو
في موضعه في الوجود العام فيمكن ارجاعه
الى الجواد ذلك فتأمل ثم ان كان التشنيع
على القدماء بناء على ما اشتهر بين المتأخرين
كما اشعر اليه قوله شنع عليهم فيه بناء على
ما اشتهر بين المتأخرين حيث لم ينقل تشنيع
على المتأخرين لما ذهبوا اليه من ان التشخص
اه وكذا يشعر قوله في حواشيه لعدم تحقق
مذهب المتأخرين كما ستنقله وبهذا اتت
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب
بالجزئيات وانهم يعتقدون احاطة علمه تعالى
لجميع المعلومات تعالى عن ذلك حيث لم ينقل

نت والتشنيع على المتأخرين فانه زائد على
انهم كانوا بسبب النهمة والطعن على الحكماء
المحققين عقل خرشتر عقل ابد نام كرد
كام ديني مرد را نام كرد في الجواب بانه ليس
مذهبهم هذا موجبا ان كان على المتأخرين
فينبغي كون مذهبهم هذا ايضا مما نقله وذكره
في حواشيه على شرح التجريد حيث قال المتأخرون
جميعا اي ظنوا ان التشخص امر زائد على
الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة
الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم
مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص
وكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه متميزا
عن المشاركات الجنسية كذلك النوع
يصير بدخول التشخص فيه متميزا عن المشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص



بتشخصها بذاته كما سبق آنفا وعلى يكون
ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة
بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية
التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ثم ان
الامر في المادیات یکون عادیا لا محالة
فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمادي حتى الواجب
وبهذا اندفع التشنيع على الحكماء بانهم ينفون
علم الواجب بالجزئيات وانهم لم يعتقدوا
علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك
ثم قال والذي يحقق من كلام القدماء ان الماهية
النوعية انما تتشخص بنحو الوجود بل عين
وجوده الخاص به لا بمعنى ان الوجود
ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل بمعنى انه
لما كان بالوجود يصير مبدءا للاثار كذلك
يصير به ممتازا بل الوجود والتشخص متحدان

اعلم انه ساق بعينه هذه العبارة ولا حقها
كلام الشارح في حواشيه بعينها بلا
تغير كلام اه ثم ذيلها فادرج بهذا الطور
في البيت تحليل النقش بطول
الكلام والبحث ورفع تعاهم انه
هذا كلام الغير

متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لا
ان يتكلف ويتعسف المراد ان المتأخرين جعلوا
مذهب القدماء كذا الا ان المتأخرين جعلوا
هذا مذهبا آخر فيكون قوله انه هناك
اي في حواشيه والذي يحقق من كلام القدماء
ان الماهية اه رد اي فهم المتأخرون من
كلام القدماء وظنوا انه مذهب القدماء
فعلى هذا لا يتجه الايراد ولا على المتأخرين لانه
ليس هذا مذهبهم بل هذا انما فهموه من مذهب
القدماء ولا على القدماء لانه ليس هذا مذهبهم
عند المحقق هذا النحو من الوجود المقارن
اه ليس الغرض من هذا التقييد ان امتياز
الوجود عن الوجود الآخر بسبب مقارنة
العوارض واللوازم التي او الدور بل
وجود في نفسه ممتاز عن كل وجود آخر والعوارض

لیست متشخصات بل الغرض ذکر المشخص
بحسب من النظر عندنا ویختلف تلک العوارض
بحسب اختلاف المدارک ولذلک یخالف بعضنا
بعضاً فی تعیین جزء معین بحسب هذا النظر
مثلاً لو کان شیٔ فی مقابلتنا وله لون مخصوص
ومقدار مخصوص ومکان مخصوص الی غیر ذلک
قد یعیّنه احد بالمقابلة وآخر باللون وآخر
بالشکل وآخر بالمقدار مع الغفلة عن المشخص
الآخر ای الذی یعیّنه به الآخر وکل یصدّق
الآخر فی تعیینه لو وقف مثلاً لو قال احد هذا
الجسم الکری وقال الآخر اترید هذا الجسم الصغیر
مثلاً یقول نعم فظهر ان المشخصات بحسب
هذا النظر تختلف باختلاف المدارک وتحقیق
الکلام فی الوجودات الخاصة بانها
هل تمایزت بذواتها فی الاشتراک المعنوی

المعنوی والا فینقل الکلام الیه قوله
لا مثال من نوعها ه ویجب ان یکون انحصار
بحسب الذات ای الممتنع فرد آخر منه فی ذاته
سی وبدلا لان الکلام فی ایجاد الفرد وتخصیص
الکلی بهذا الفرد عند ارادته قبل تحققه والانحصار
الواقعی لا یفید وجه تخصیص هذا الفرد
مع استواء نسبة الکلی عند العقل الی جمیع
الکثیر معاً او بدلا فان الشمس مثال فرضی
علی تقدیر القول بامکان شمس اخری وحقیقی
علی تقدیر القول بامتناعها وفی شرح المطالع
فی تمثیل الکلی المنحصر فی الفرد الذی له افراد
ممکنة بالشمس قیّد بقوله عند من یقول
بامکان افرادها الاخری ففیه اشارة
الی الخلاف والکلام فی المثال سهل ولا
تعلق للغرض فیه بل الغرض فی تعیین

مرادهم من كلامهم لكن كلامهم في الفرق
بين الكلامين بظاهره يدل على ان عدم
الاشتراك في الواقع وان امكن الاشتراك
ملحوظ في جواز صدور الكثير والا لكان
ان يقول بدل قوله مع عدم الاشتراك
في الواقع مع امتناع الاشتراك في الواقع
بل التبادل ايضا جواز الاشتراك بالفعل
بين الكثيرين لمنع عن صدور الكثير فتفطن
ولكن يبقى انه اه قال انه في حواشيه
على شرح التجريد وما قيل في الجواب من
ان النفس مع الارادة الكلية امر ما
والعلة القادرة ما لم ينضم اليها امر غير ما
يستحيل ان يقتضي امرا غير ما والا لزم
تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل
هو دليل آخر فيها الا التسليم على ما ذهب اليه

الكلام الاول ان الرأي الكلي الذي لا يمتنع
عند شيء ما جزئي والثاني المعر
الاول لا مثل له من نوع يصح صدوره
عن رأي كلي استفيد منه ح ح خ

وجه ان يقيد المراد بقيد الشيء مع عدم
الاشتراك في الواقع امتناع الاشتراك
وهو ليس كذلك فافهم فتفطن
لا حد

الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب

قوله وتحركت في المقولات الحركة في باب الكيف بههنا بحث اورد ته في حواشي حاشية الشمسية وتقريره ان الحركة على ما حقق في موضعه يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض في زمان الحركة فرد من المقولة التي الحركة فيها او لا يكون له في آن اب بعد ولا في آن اللاحق وحيا ان الزمان قابل للقسمة الغير المتناهية والآنات المفروضة فيه كذلك كذلك الافراد المفروضة من هذه المقولة للمتحرك والتفيق في صورة الفكر ليس كذلك اذ ليس في الفكر الا العلم بمفهومات متناهية كالجنس والفصل والصغرى والكبرى

هذا سؤال تعطشت به منذ اربعين سنة وقد لاقيت بعض العلماء الذي عين الحاشية على حاشية المطالع والشمسية في سنة وسبعين وثمانمائة

ورسل فاوردت عليه هذا الايراد فذهبت اولا الى ان هذا الزمان حركة الانات كما هو مذهب المتكلمين حتى لا يلزم المعلومات فنبهته على فساده بان الكلام مع الحكماء القائلين بانقسام الزمان الى غير النهاية ثم ذهبت الى ان الحركة في الالتفات بان يكون الالتفات العلوم الاول مندرج في الضعف الى ان يلتفت الى العلوم الثالث ويندرج في القوة فنبهته على ان الالتفات فعل من افعال النفس عندهم والحركة منحصرة عندهم في اربع مقولات هي الكم والكيف والاين والوضع فتلجلج وانقطع هذا ولو قيل ان الصورة يتقوى ويتضعف بحسب مراتب الكيف بان يحصل اولا صورة قوية من الصغرى فيتضعف مندرجا الى ان يتضعف النفس بصورة الكبرى فيندرج هذه الصورة في الى ان يبلغ النتيجة لم يبعد كل البعد ومنهم من قال الحق ان الفكر ليس حركة بل حالة شبيهة بالحركة من حيث انها مستلزمة للزمان ولذا قال الشيخ في اواخر برهان الشفاء قد علمت ان الفكر امر محرك للنفس تنتقل بها من شيء الى شيء وترد طالبا لا واجدا منه

مولانا جلال في تنوير المطالع

اليه الشيخ واما على ما ذهب اليه بهمنيار من انه يجوز ان يقتضي شيء عدم نفسه كي نقلت في انعدام الحركة في جواب شبهة الامام في تجدد الحوادث فلا لم ولكن لما يكون من الكل المنحصر في الفرد والذي يمتنع فرد اخر منه فيتم الدليل الاول المذكور في الشرح فلم يبق شيء بل يمكن دعوى الاتصال بالفعل الطرفي في الحركة فتامل فيه واشتهر بالمثل الافلاطونية اه المثل الافلاطونية عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية قال الشارح في شرحه للهياكل نقلا عن صاحب الهياكل اعلم ان حكماء الفرس وغيرهم من المتألهين كهرمس حكيم المصر لو الد الحكماء وفيثاغورس وامثالهم وهو الى ان لكل نوع من الافلاك والكوكب



وبسايط العناصر ومركباتها ربا في عالم النور
هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية وهو
الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية
لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور
عن الفعل والالة لكن لا شعور بها
فجميع هذه الافعال من تلك الارباب
حتى قالوا ان الالوان الكثيرة العجيبة
في ريش الطواويس علتها رب نوعها
وكذا جميع النباتات ظلال لاشراقات
نورية ونسب معنوية في تلك الارباب
النورية وكذا الحركات الملكية ظلال لهيئة
نورية في رب نوعه فان الارباب تنعكس
عليها من مبادئها انوار اخر عارضة
لها وعنها نسب مختلفة يظهر صورها في

في اصنامها الجسمانية وليس لهم على ذلك دليل فان
كان اقناعيا لا يدل على وجود المدعى فان
اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة الحقة المتكررة
المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية
وانما جعلوا الحجة لغيرهم ممن ليس من اهل
التجريد والمشاهدة وجميع المتالهين
متفقون على ذلك فاكثرهم صرح بانه شاهدها
وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات
اي التعلقات البدنية وشاهدها حتى
ان حكماء الفرس سموا كثيرا منها فسموا رب
صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد
ورب النار اردبهشت وهي تلك الارباب
التي رسيدها الكاشف عن حقايق الانوار
بقوله انا في ملك الجبال الى ملك البحار
اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس

وأيد حضرتين صاحبها من ارباب الارصاد والحس في الامور الفلكية والحركات

وغيرها حتى تبعهم من تلاميذهم في ذلك مبعوثا علوما كعلم الهيئة والنجوم حكمت لا لغير قول

اساطين النبوة والحكمة في شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلوتهم ورياضاتهم

اشهر بعباراته وليقال لذلك العقل المجرد الذي هو رب النوع كلي في ذلك النوع اما المعنى

ان نسبة هذه العقل الى جميع اشخاص نوعه على السواء في الافاضة بحسب الاستعداد

واما المعنى ان رب النوع اصل في ذلك النوع وضابطه قاعدته وقانونه وعده

واما المعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا جهة له ولا بعد كما يقال للعقول والنفوس كليات

بهذا المعنى لا المعنى ان رب النوع الذي هو

هو جزئي لا يمتنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة كما فهم بعضهم واعترض عليه بحسب فهمه وحمل كلامه على غير مراده

واعلم ان المثال غير المثل فانه صور موجودة قائمة بنفسها يرى عند النظر في المرآت والتخيل فان رؤية صور المرئية عند الحكماء ليس لانطباع الصور في المرآت والا لكون الصور في الهواء ولا لانعكاس الشعاع لوجوه ذكره بل المرئيات صور جسمانية موجودة في عالم التوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بعالم المثل وهي قائمة بذاتها ومعلقة لا في محل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان مظاهر فصور المرآت مظهرها المرآت وصور الخيال مظهرها التخيل ولم يذهب الا ان للماهيات الكلية سيما اذا كانت مشتقة صور

ثابتة بنفسها بل انما هي للجزئيات قال في شرح
الفصوص اعلم ان عالم المثالي هو عالم روحاني
من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه
محسوسا مقداريا وبالمجرد العقلي في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر مجرد
عقلي لانه برزخ وحد فاصل بينهما وكل ما هو
برزخ بين الشيئين لا بد ان يكون غيرهما
بل له جهتان يشبه بكل منهما ما يناسب عالمه
اللهم الا ان يقال جسم نوراني في غاية ما يمكن
من اللطافة فيكون حدا فاصلا بين
الجواهر المجردة اللطيفة وبين الجواهر
الجسمانية الكثيفة ثم قال لا بد ان يعلم ان
لكل ما له وجود في العالم الحسي هو في العالم
المثالي دون العكس قال ارباب الشهود ان
العالم الحسي بالنسبة الى العالم المثالي كحلقة

كحلقة ملقاة في بيداء لا نهاية لها فافهم
ثم قال وعليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون
الارواح فيها بعد المفارقة من النشأة
الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح
المجردة والاجسام لان مراتب تنزلات
الوجود ومعارجه دورية وايضا الصور
التي يلحق الارواح في البرزخ الاخير انما
هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة
بخلاف الصور البرزخ الاول ويسمى الاول
بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي
لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة
وامتناع رجوع ما في الثاني الى الدنيا الا في الآخرة
وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك
يشاهد كثير منا يكاشف البرزخ الاول
فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي

من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال
الموتى والله هو العليم الخبير فان اردت
تفصيله فارجع الى الفصل السادس من
شرح شرف الدين واما ثم من غرائب
تكثر صورها في جوهره او يكثر صور الاشياء
يتصور بثلثة وجوه الاول تكثر الصور الخارجية
للاشياء بان يكون لزيد صورة خارجية
مغايرة لصورة عمرو في الخارج وظ ان
ليس المراد سلب هذا التكثر والثاني
تكثر الصورة الذهنية بان يكون لكل شيء
صورة ذهنية مغايرة لصورة ما سواه
ذهنية وسلب هذا التكثر مع قبول الصور
الذهنية للاشياء يوافق ما سبق من
الشيخ من ان علمه تعالى بالاشياء علم
بسيط ولكن لا يوافق المقصود ههنا

ههنا من نفي الصورة القائمة بذاته
تع الا ان يقال المقصود ماخوذ من قوله
بل يفيض عنها صورها معقولة بطريق
الترقي او الاضراب بل بطريق الترقي والاكان
والثالث تكثر الصور بان يكون لكل شيء
كما له صورة خارجية صورة ذهنية مجملة
او مفصلة و نسلب هذا التكثر هو المقصود
وضمير في جوهره لجواز ان يرجع الى كل شيء
والتكثر صح في افراد الضمير وارجاعه الى كل
شيء هو التصحيح بالمقصود ان يرجع الى الاول
الواجب وبعد سلب كون العلم صورة
ذهنية قائمة بذاته فاما ان يقول علمه تعالى
بالاشياء هو صورها الخارجية كما يقول
بها القائلون بالعلم الحضوري او يقول
علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى



موافق لما سيجي نقله عن البعض من انه
علمه تعالى بالاشياء منطو في علمه تعالى بذاته
ويلايم هذا المعنى قوله او بتصور حقيقة ذاته
بصورها اذ ليس المتبع فان الظاهر انه يعقل
الاشياء بتصور الذات فقط بدون ان ينضم
اليه صور الاشياء بان يرجع السلب
الى القيد فقوله بل الفيض عنها اه يكون
بيانا للمرام وهو القول بالحضوري بل
هذا ايضا محتمل ويؤيد هذا الاحتمال التسجيل
الى وجد فيها وهو تعالى اولى بان اه بعظ
تعالى حيث ارجع ضمير هو الى العبد تعالى وكذا
بملاحظة قوله ولانه يعقل ذاته وبانه لما لم
ان ليس المقصود منه اثبات العلم له تعالى
بوجه آخر ايضا بان يكون ولانه اه دليلا
مستقلا على المدعى وهو فيعقل من ذاته كل شيء

كل شيء والا لكان المناسب ان يقول فيعقل
من ذاته ايضا كل شيء واحتج على ذلك الاحتمال
فيكون دعوى الاولوية وبهذا اثبتها وبلا
اولا فقوله ولانه يعقل ذاته اه دليل ثانيا
معطوف عليه فقوله فيعقل من ذاته كل
اعادة للمدعى تفريعا ثانيا كما هو داب الشيخ
سمعت عن بعض الثقات المتتبع لكلام
ان الشيخ يخفي المرام كثيرا بالتكرار والاعادة
في ضمن العبارات المختلفة بحيث لم يعثر على
الناظر اخذه ثم اعلم ان دعوى التصريح في
نفي كون علم الواجب بالاشياء صورة زائدة
بذاته تعالى ودعوى الظهور في كون العلم
نفس الصور الخارجية حيث قال الحكيم
في كلام الشفاء فلا يخالف اصلا وان كان
بدعويه ايضا صحيح لان الظهور اعم ثم لا يعقل



عن صحة عطف قوله او تصور حقيقة ذاته
بصورها على قوله تعقل الاشيا لعدم العطف
احتمال التفسير وعدمه في نهم نها اما استخ[ر]نه
الخاطر مع التجنب التام عن الاجزا على
حل كلام الشيخ واقعد اعلم بالاسرار قوله
اوليا بان يكون عقلا اه اى اوراكا تعقل
بمعنى المصدرى فادراك الواجب الاشيا
هو نفس الاشيا فقوله وكلام الاشا
رات لجوم حول كلام الشفا فاذ اولا
فكلام شارح الاشارات صريح في ان العلم
بالمعلولات نفس المعلولات فالمعنى ان كلاهم
كلام الشفا وكلام شارح الاشارات
متقاربان وقوله واعتبر من نفسك رفع
لاستبعاد كون العلم بالمعلول نفس المعلول بانك
تعقل الصورة الحاصلة في نفسك التي هي

هى صورة علمية للمعلولات الخارجية بذات
تلك الصورة لا بصورة تلك الصورة
حتى يتضاعف الصور مع انك لست مستقلا
في علية تلك الصورة وقوله ولا تظنن
اشارة الى رد ما يتوهم من ان منشا العلمية
في الصور هو الحلول لا المعلولية فان الحلول
انما هو شرط في تعقلك اياها لا انك لست
علة للشئ بل المعتبر في العلم الحصولي اعم من الحصول
للشئ كما في الحلول والحصول من شئ كما في
الصدور قوله من عقله اه من موصوله
اى اولى من اى عند من عقل الفيضان
اى ادركه ويجوز ان يكون على صلة الفائضة
اى الفايضة على من عقله فيجب التكلف ادرا
الضمير المنصوب في عقله الى الاشيا او
الصور وكذا يجب التكلف على تسمية عقليه



ممنوع حرف جر لا موصول قوله وعقله
لذاته اه اى ادراكه له قوله بان عقل لذاته
اه اى ادراكه لذاته لان ادراكه ذاته
نفس ذاته فى ذاكان ذاته علة كان ادراك
ذاته ايضا علة فقوله لذاته يحتمل المعنيين
هذا كله بناء على ان النسخ التى وصلت
الينا من الشرح مع كثرتها كانت هكذا
وحكمت بان عقله لذاته علة للمعلول الاول
ولكن نقل بعضهم هذا فى كتابه هكذا اذ حكمت
بان عقله لذاته علة لتعقله لمعلوله الاول
فلو كان كذلك لا حاجة الى ما ذكرنا فى هذه
الحاشية وكذا الكلام فى الحاشية التالية
قوله فحكم بكون المعلول مع كون ادراك
المعلول الاول معلولا بناء على كون ادراك
المعلول الاول نفس المعلول الاول قوله ثم

ثم لما كانت الجواهر العقلية هذه المقدمة
ليتفرع كون ادراك العقل لما ارتسم فى
الجملة والمقدمتان اللتان بعدهما احدهما
قوله وهى تعقل الاول الواجب وثانيهما
قوله ولا موجود الا وهو معلول الاول
الواجب ليتفرع ارتسام الجميع وبالعقل
ولا تغفل ان الجواهر العقلية تشبهها ح
البعض فى نسبة حواسنا المادية الى القوى
المجردة فان الماديات مع النهاية تشغى الحواس
مدركها النفس حقيقة ولا يضر كون الجواهر
مدركة ايضا ولا يبعد عن جلال شانه وعلو
برهانه تعالى ان يكون الكليات التى ارتسمت
كمال ساير المجردات مثل الماهية عنده
العقول المجردة التى جميع كمالاتها بالفعل
يكون بالنسبة اليه تعالى كالحواس بالنسبة الى

الى النفس الناطقة ثم لا يخفى ان الصور
المرتسمة في كل عقل ليست من معلولات العقل
الاخر ولا حاجة فيه فيلزم ان يعلم العقل
الاخر بارتسام صورها فيه فيلزم ان يتعاقب
الصور في كل من العقول الى غير النهاية لما
ان يليق الصور المرتسمة في كل من العقول
كما انها صور علمية للموجودات الخارجية كذلك
صور علمية للصور العلمية التي في الصور فلا
حاجة الى ارتسام جديد فلا يعقل من ان يكون
كل من الصور صورة ظلية بالنسبة الى الصورة
التي انطبعت في العقل الاخر وخارجية وعينية بالنسبة الى
البعض على حسب اختلاف الحيثيات هذا الكلام
انما هي من وجوه القول الايجابي المذكورة
سوى السابع والثامن انما يتوجه لو كان
مراد الشارح الاثبات هو الاستدلال

اي تكون صورة عاقلية ظلية بالنسبة الى العقل الاخر وهي
الصورة التي في العقل الاخر بالنسبة الى العقل
الاول صاحب الظل بالنسبة الى العقل العاقل
الثالث وهكذا الى العقل العاشر
تدبر لمؤلفه عبد الكريم

الا استدلال على ان علم الواجب حصولي
لا ارتسامي واما اذا كان مراده دفع ما
يستبعده الاشراقية من توجهها على القدماء
كون علمه تعالى حضوريا فلا فاظ هو هذا لما
في ذلك الشرح على ما نقل الاستاد قدس
الله روحه فقد صح في حواشيه على شرح
اثبات الواجب ابطل كون علمه تعالى ارتساميا
بانه يلزم تكثر صفاته الحقيقية وكونه تعالى فاعلاً
وقابلاً بالنسبة الى تلك الصورة وكونه محلا
لمعلولاته وكون معلوله الاول غير مباين له
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء
وحقق ان علمه تعالى عين ذاته ولا تغاير الا
بالاعتبار ويعلم جميع الموجودات على ما هي
عليه علما فعليا مجردا من جهة العلم بالجهة
التي هي ذاته تعالى على حضورها وكذا العلم بجواهر

العلم الفعلي هو العلم بالشيء قبل وجوده
وكان سببا له والعلم الانفعالي هو العلم بالشيء بعد
وجوده بخلاف ذلك بحيث ... الاقوال
الاخر بالعقل ... سلمه الله

العقلية جميع معلولاته على حضوريا دلالة
على ارتسام اشياء لتشابها والواجب يحضر
عنده العقل مع جميع تلك الصور فمن هذه
الجهة ايضا يعلم ذا صورها ولا يخفى ولانه
على ما قلناه لانه كان ترديد بين الارتسام
والحضور وابطل الارتسام فبقي الحضور
ثم تصدى لدفع ما يتوهم توجهه على تقدير
الحضور ويظهر الجواب عن البحث السابق
ايضا عن قوله فمن هذه الجهة ايضا يعلم
ذا صورها لانه يظهر منه ان علمه تعالى من
وجهين احدهما من جهة انه علة لكل شيء
والكل حاضر عنده وثانيهما من جهة انه يحضر
عنده العقل المرتسم فيه صور الاشياء و
ايضا ههنا من قوله وكذلك الوجوه على ما هو
عليه في ذيل قوله الاول الواجب يعقل لك

تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيان تلك الجواهر والصور فلو سلم لزوم
تأخر علم الواجب هو تأخر علمه تعالى بالوجه الثاني
وبعد ما تقدم علمه بالوجه الاول فاستحالة
تأخر علمه بالوجه الثاني في حيز المنع والتأخر على تقدير
لزومه هو التأخر الذاتي ولا يخفى عليك ايضا
ان ما نقله الشارح ههنا عن شارح الاشارات
يدل على ارتسام صور جميع الموجودات
في العقل صريحا وما نقله الاستاذ يدل على
ارتسام صور علل العقل فيه لا جميع الموجودات
الا ان يقال القول بان العقل يدرك لوازم
علمه تعليما حضوريا راجع الى الشرطية
قوله والثاني ان تعقل الى قوله لا يخفى انه
على تقدير حمل كلام شارح الاشارات على
الاستدلال على حمله الشارح يكون منع الاول منعا



للمدعى المدلل فيجب ان يرجع الى وليه
وهو منع الثاني وكذا المقدمة الممنوعة
في المنع الثالث مدلل وهكذا فلا يبقى الا واحد
من الابحاث الستة الاول لا الجميع واحد
او اثنان قوله بل لا يكون مصادرة
لان المدعى ان الحصول لا الصدور وهو الحصول
عن الشيء يستلزم كون الصادر علة وقد
انجر اخر الكلام الى تصريح هذه الدعوى في
الدليل ولعله لامكان اخذه بالوجه العام
قال لا يكون مصادرة ولم يقل يكون
مصادرة قوله مسلم لان الفاعل قد لوحظ
المعلول وحده بلا شرط موقوف عليه
بخلاف القابل وقد مر الكلام فيهما فلعله
يشبعك فارجع اليه قوله الحكم لحق التحكم اه
هو انه لما كان اعتبارات المعلول الاول

الاولى علة للمتغايرات كما قالوا في العقل
الاول في موضعه حيث اعتبر بعضهم فيه
الوجود والامكان الذاتي والماهية
وبعضهم اعتبر بدل الماهية الوجوب بالغير
وجوز باعتبار كل منها صدور شيء كالعقل
الثاني والنفس الفلكي والهيولى مثلا
فكيف لا يجب الاتحاد في معلولي العقلين المتحدين
باعتبار اللتين هما ذات الواجب وعقله
لذاته لتعدد العقل بتعدده كما مر على ان منع
كلام شارح الاشارات على الاستدلال
بحث علته الحكم بالاتحاد ويثبت الدعوى والا
فالتجويز كاف لمنعه وفي تباين معلولات
الاعتبارات الغير المتخالفة والامتناع
بين ما حكم به الاحد بهما وبين ما حكم به
يلزم التحكم نعم لو كان في احد الموضعين



جزم وان عاند في الآخر جزم على خلافه او
تجويز خلافه لكان حكماً مع ان شارح
الاشارات اختار ان الشيخ والمعلم
المتكثرة في الامور الموجودة دون الا
عتبارات العقلية كما صرح الاشارة
اليه وقد نقلناه لبعض التفصيل وعلى التقدير
كونه في مقام الاستدلال الظ انه ليس
غرضه ان اعتبارى العلة كل منهما علة
لاعتبار من اعتبارى المعلول فظ ان
اعتبار عقلية الواجب لذاته ليس علة
لاعتبار كون المعلول الاول عقل الواجب
له واعتبار ذاته لذات المعلول الاول
ولا بالعكس لان الواجب لو لم يكن
له بالفرض اعتبار كونه عقلا لذاته لما
وصدر عنه المعلول الاول لتحقق في المعلول الاول

الاول على ما ذهب اليه الاعتباران
المذكوران ولا مدخل فيه لاعتبار الذي
في الواجب في عقلية اياه ولا حاجة الى
التزامه ايض بل غرضه انه كما لا يستلزم تعدد
الاعتبارات في العلة تعدد الاعتبارات
في المعلول كذلك لا يستلزم تعدد الاعتبارات
في المعلول تعدد الاعتبارات في العلة والا
لزم ان لا يتعدد الاعتبارات في المعلول
الاول ولا في المعلول الثاني وهكذا الا بتعددها
في علتها والمتأمل لعدالة الفهم في يسر
بالقبول فتدبر والله اعلم باسرار عباده
متاخر عن تعقل عنك اه قد عرفت ما سبق
ما فيه فارجع اليه وان كان الكلام في
العلم بنفس الصور لا بذي الصور كما هو
ظاهر كلامه فللمنع ايض مجال لان قيل علم

بل هو مثله بلا تفاوت

المجردات بالصور القائمة بها علم حضوري
فلا يتقدم عليه شيء قلت علم الواجب تعالى بها
ايضا حضوري فلا يتقدم عليه شيء ايضا
واحتياج الصور في قيامها الى الجواهر لا يضر
لان مطلق الاعراض مثل السواد والبياض محتاج
الاحتياج في وجودها الى موضوع قوله على ان
ان ما قد مر تحقيق مذهبهم في الشرح
ولا يرد على التحقيق وايضا انما يرد لو كان
علمه تعالى بالاشياء منحصرا في حصول صورها
الا انه لا يكون موله كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما هي عليه اذ كلية
حقا وان كان الكلام في نفس الصور فلا اذ
اصلا قوله بل نفس تلك الجواهر اه منطبقة بها
الاصلية فان اراد ان نفس الجواهر معلومة
لذات الواجب تعالى بذاته لا الصور

القائمة بتلك الجواهر فلا يجري في الصور
المقدمة الممهدة التي مهدوها ان العلم مما
نفس المعلوم او مما ليس معلوما يجب ان لا يعلم
الواجب لان العلم اما حصولي او حضوري
حصولي صدوري وليس للصور بالقياس الى
الواجب شيء من الحصولين تنبيه وانه يخالف
ما هو تحقيق مذهبهم من استناد جميع الموجودات
الى الواجب وعلمه بجميعها وان اراد انها
معلومة لذات الواجب اه ان الواجب
يعني بلا اشتراط امر بخلاف الصور فانها
اشتراطه لشيء غير الواجب فلا يعلم الصور
تنبيه ارجاع الضمير المرجع اليه في التذكير لا بد
الا احتمال الى الحق والشارح في احد الضمير
تنبيه وعليه انه لم يشترط احد في كون الصور
علما الاستقلال بهذا المعنى بل اصل الاستقلال

ايضا وان كان في عبارة شرح الاشارات
ما يوهم فان قوله فما ظنك بحال العاقل
ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
يوهم لكن المراد من غير المشاركة في التاثير
بل يمكن ان يكون المراد سلب التاثير بالاستقلال
عن الغير لقرينة المقابلة فان العقل المؤثر
له في الصور الحاصلة فيها فاثبات التاثير
في الجملة استقلالا او مشاركة كاف فيما
وان اراد انها معلولة من حيث الذات
لا من حيث الذات والاعتبار معا فيكون
بناء الكلام على ان اعتبار كون المعلوم علما
معلول لاحد اعتباري العلة كما يجب ان لا يكون
الجواهر له تعالى بذلك النحو فيرد انه لم يثبت
اصلا كونه على ان يصدر بهذا الاعتبار عن
العلة وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه

من بيانه تأمل في كلمات هذا المحقق الشارح
فان لها رموزا والغازا ولا تسرع في القدح
والجرح فيها بل بالغ في الفحول الحذاق فقد سمعت
ان استاذ استاذي فهو تلميذ هذا الشارح
العلامة كتب في كثير من مواضع حواشيه
على التجريد انه رمز ولم اعرف بمرمزه والله اعلم
باسرار عباده والتوفيق من عنده قوله
يتوقف على الاختيار الخ يظهر من كلامه ههنا
ان الاختيار صفة غير القدرة يتوقف على القدرة
ولم يثبت صفة اخرى وراء السمع او
وايضا يظهر من تفسير الاختيار ههنا وتفسير
القدرة فيما سيجيء لمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ان القدرة والاختيار
صفة واحدة والقول بان القدرة والاختيار
ههنا وقع في الشيء لا ينفع في حسم مادة

الشبهة فان الاختيار لا يتوقف على الارادة
بل بالعكس ولا يمكن ان يتعلق ارادة من الاختيار
تعلق القدرة لان تعلق القدرة ازلية
على ما سيجيء الا ان الغرض تقدم العلم على
قوله لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
لح والقدرة يلزم التكثر في الصفة الحقيقية وهو
العلم بل يلزم تقدم الشيء على نفسه في اول الا
اذ المفروض ان العلم نفس المعلول فالعلم السابق
واللاحق كلاهما نفس المعلول قوله فيلزم
ان يكون للحوادث وجود ازلي اه فيلزم
تكثر الصفات الحقيقية له تعالى بل عدم تناهيها
فينطبق الجواب بان علمه تعالى بسيط اجمالي
فعلي لا يلزم من صدور الممكنات عن
الواجب بالاختيار وجوب سبق العلم
على الافعال الاختيارية وجود الممكنات في علمه

في علمه في الازل بل يلزم ان يكون لها وجود
في علمه تعالى قبل الحدوث كما في افعالنا الاختيارية
وان تشبث بامتناع نفي العلم عن الواجب
تعالى في وقت فهذه المقدمة كافية في اثبات
وجود العلم للحوادث في الازل فلا حاجة
الى المقدمتين السابقتين الا ان تشبث
بامتناع كونه تعالى محلا للحوادث فيكون
المقدمتان السابقتان لاثبات اصل
العلم ولا مدخل لسبقه على الافعال الاختيارية
في لزوم وجود الحوادث في العلم الازلي لان
اصل ثبوت العلم كاف فيه سواء كان قبل
وجود الحوادث او بعده لئلا يلزم كونه
محلا للحوادث تامل قوله فهو يقتضي الخ
كونه اه لا يخفى عليك انه يلزم على القائل
بالعلم الحضوري ايضا نفي كونه تعالى عالما في الازل

العلم قديم والتعلق حادث فلا يلزم كونه محلا للحوادث

في الازل وبعد عدم الحوادث واشار اليه
بعدما تم الجواب بقوله ولا يخفى عليك
انه لا يمكن مثل ذلك في المعنى الاول على
على التقرير الذي قرره شارح الاشارات
تامل وقد اورد الاستاد روح الله روحه في حواشيه
على رسالة اثبات الواجب اقول الذي يخطر بالبال
ان يقال كما قالوا ان الواجب سبحانه وتعالى
محيط بالزمان وليس بمحاط به ولا يدخل تحت
تصرف الزمان وليس له زمان بل هو رب
الزمان وليس عنده ماض ومستقبل وحاضر
كما قال سيدنا سيد الكل صلوات الله عليه
وعلى آله ليس عند ربك صباح ولا مساء نسبته
الى جميع الازمنة على السواء كما ان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء وليس له مكان
بل هو مكان المكان كما قال امير المؤمنين في جواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عجز ادراك العقلاء عن عجائب صنعه وقبض المكان والزمان وبسطهما لمن اراد ان يقبض
ويبسط والصلوة على من بسط فيض الجود على بساط وجوده وعلى آله واصحابه الذين هم اصحاب الجود
قال بعض العارفين رحمهم الله في تحقيق المكان والزمان اما المكان فهو قسمان احدهما مكان
الجسمانيات وثانيهما مكان الروحانيات والجسم اما كثيف او لطيف فمكان الجسم الكثيف الارض
والماء ويقع فيه مزاحمة ومضايقة ظاهرة فان المكان الواحد لا يسع شيئين والقرب والبعد ايضا معلوم فان الانسان
مثلا قريب من جاره والمشهد بعيد منه والسير فيه بنقل الاقدام وقطع المسافة ومكان الجسم اللطيف
الريح وفيه ايضا مزاحمة ومضايقة فان الريح الواقع في جلد ما لم يخرج منه لا يدخل فيه الريح الآخر والسير
اسرع من السير في مكان الاجسام الكثيفة كما لا يخفى من مشاهدة طيران الطيور ومكان الجسم الالطف
الانوار الصورية كانوار الشمس والقمر وسائر النجوم والنار وامثالها والسير فيه اسرع من السير في
الجسم اللطيف كما ان بعد ان نور الشمس اذا ظهر من المشرق يصل في هذه الساعة الى المغرب وكذا
الانوار الا ان ينقطع وليس مكان النور هو مكان الريح فانا نشاهد ان السراج اذا دخل في بيت
من الريح ينتشر نوره فيه من غير ان يخرج منه الريح فعلم ان النور له مكان مغاير لمكان الريح الا ان
لا يقبل الريح لكثافته بالنسبة الى النور ومكان الريح لا يقبل النور للاختلاف الواقع بين المكان و
باللطافة والكثافة فهذان المكانان تقاربهما لا يتميز او هذا التقارب ليس فيه اتصال ولا انفصال و
هو ليس الا بالبراهين العقلية والمكاشفات النقلية والمشاهدات السرية والمعاينات الوجدية و[illegible]
التقارب بتقارب المكان الذي للنار والماء فان الماء في اجزاء حارة النار والماء ضدان يجب الطبيعة [illegible]
لا يجتمعان في مكان واحد والاحراق صفة النار فالنار موجودة مع الماء [illegible]
موجودة في مكان الماء ولا يستحيل اجتماع الضدين في مكان واحد فلهما مكان آخر لكن [illegible]
منه وليس في مكان الجسم الالطف مزاحمة ومضايقة كما كانت في المكانين الاولين كما وقع لي [illegible]
نور سراج وادخل في بيت على سراج كان نوره منتشرا او يدخل الوف سراج [illegible] انوارها [illegible] غير
يخرج الاول وهذا المكان له ايضا بعد ومسافة كما لا يخفى على من تأمل في سير نور الشمس والسراج اما مكان
[illegible] روحانيات انواع كثيرة بحسب اللطافة تفاوت لا يحصى ولطافة المكان بتبع لطافة المتمكن
منحصرة في اربع درجات الدرجة الاولى ملائكة الارضيين وما عليها من السفليات من الجبال والبحار [illegible]
وهم الذين يدبرون مصالح العالم السفلي وليس لهم ان يتجاوزوا الى سماء الدنيا فان كان لهم قدرة الى [illegible]
حدود ذواتهم لكن التأدب [illegible] يقتضي ذلك او ما منا الا له مقام معلوم [illegible] بل صفة الملائكة مطلق
لجميع الذوات والتفاوت بين درجات مقاماته كثيرة الدرجة الثانية ملائكة السموات الذين هم [illegible]
بتدبير العلويات وملائكة كل سماء لا يتجاوز من السماء الذي على له وتفاوت مقاماتهم ايضا [illegible]
الدرجة الثالثة الملائكة المقربون والتفاوت بينهم ايضا غير محصور ومقاماتهم في العالم الغيبي

[illegible] بالعقول الكمال الاعيان كانهم يستمدوا من الملائكة الذين هم دونهم ولهم ان يدخلوا من الجدار كما يدخل
[illegible] النار وهم يصلون الى مقاصدهم بطرفة عين الدرجة الرابعة الارواح والتفاوت بحسب اللطافة
[illegible] والالطف من الطف الروح الانساني ولا شيء من ذوات العالم العلوي والسفلي بعيدا عنه وهو [illegible]
[illegible] لا احتياج الى حركة فمن كل مكان حاضر ويجده حيث شئت وهو ليس متصلا بالاشياء ولا منفصلا ولا
داخل ولا خارج ولا متحول ولا ساكن والطريق الموصل الى علم هذا البراهين العقلية والاحتياج اليها من
[illegible] مكان [illegible] عقلية [illegible] مشاهدات سرية ومعاينات روحانيات اذا طلعت شمس المعرفة لا حاجة الى
[illegible] العقل واذا [illegible] الروح الانساني يتبع القالب ويتوجه الى الحكم الروحانيات فيه خلل في [illegible] ولا
[illegible] ويدخل خارج الجدار كما يدخل من الباب ويجوز له ان يستقر حيث ان يريد ان يستقر فيه وهذه الامور [illegible]
[illegible] مسلمة بروايعه ولا يشتبه في وقوعها وهو تعالى منزه ومقدس عن [illegible] ان يتنزل في هذه الاقسام
الجسمانيات والروحانيات ومقدس عن كل ما لا يليق بجلاله من النقائص الكونية مطلقا ومن جميع ما يعد
[illegible] النسبة الى غيره من الموجودات مجردة كانت او غير مجردة وهو تعالى منزه [illegible] الذاتيات [illegible]
[illegible] كل ما يدركه العقل او فهم او خيال وكيف ان معية الروح مع الجسد معية بلا اتصال ولا انفصال وبلا
[illegible] ولا دخول ولا مماسة ولا محاذاة كذلك معيته تعالى مع الكائنات [illegible] السيد السند
[illegible] محمد صلى الله عليه وسلم يقول من عرف نفسه فقد عرف ربه اذا عرفت هذا اجمال المكان في علم
الزمان ايضا يكون للجسمانيات ويكون للروحانيات الاول يكون للجسمانيات الكثيفة وهي تنشر من
حركات الافلاك وينقسم بالسنين والشهور والايام وينقسم ايضا بالماضي والحال والاستقبال
والطول والقصر فيه معلوم ويجري المزاحمة والمضايقة فان وجود الجزء الثاني [illegible] مشروط بانقضاء
الجزء الاول ويكون للجسمانيات اللطيفة وهو زمان [illegible] الجنيات [illegible] وليس من حركات [illegible] الزمان
الطويل الذي للجسمانيات الكثيفة قصير بالنسبة الى هذا الزمان [illegible] قليلة منه لا يعقل الا
في مدة كثيرة من الزمان الجسمانيات الكثيفة [illegible] يتحرك في يوم منه اكثر من [illegible] الانسان
[illegible] في عشرة سنين فان القليل هو الكثير والقصير منه طويل يوم منه [illegible] السنة من الزمان [illegible]
[illegible] الافلاكية والثالث الزمان الذي يكون للروحانيات [illegible] باعتبار التفاوت
[illegible] والكثير من الزمان قليل بالنسبة الى زمان الملائكة وهو ايضا قصير بالنسبة الى الف
سنين من زمان الجن ساعة منه ومن [illegible] حقيقة الزمان والمكان [illegible] واحدها
[illegible] في الف سنين [illegible] هذا القبيل [illegible] المكالمات فهو
[illegible] في هذا النوع من الزمان لا مزاحمة ولا مضايقة [illegible] مجتمعة [illegible] هذا
الزمان لا يغيب عنه شيء من الماضويات والاستقباليات فالاخبار الماضي من الامور الاستقبالية
بانه ترى الآن [illegible] باعتبار المتكلم بانه [illegible] على الحقيقة وكذا الاخبار

احدا عن الامور الحادثة في حق الكلام في قدم القرآن وقال فلم يكن موسى عليه السلام موجودا ولم يكن الطور
ايضا موجودا [illegible] لقوله تعالى فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى على تقدير القدم فهو محجوب عن ادراك
الانوار الالهية فانه لو كان عارفا بان الحادث ح عن حقيقة الحق فانه واحكامه واستعد بان نسبة الازمنة
نسبة جميع الازمنة اليه على السوية في هذا التحقيق اعلم ان الروح الانساني اذا تقوى بانواع النفس
والتزكية في متابعة صاحب الشريعة عليه الصلوة والسلام والتجلية بانوار عينه القالبية الكثيفة
يكون كالروحانيات فيطوى زمانه زمانا فيعقل في زمان قليل ما لا يكون ان يعقل الافراد
ومنه ما نقل عن بعض الاكابر انه ختم القرآن في قليل من الساعة بين الحجر والركن في نهاية الترتيل
والتجويد وتدبر امره وآياته فله ان يعقل في زمان واحد بل في آن واحد ما لا يعقل في الف
ومنه ما نقل عن بعض اصحاب الجنيد انه اراد ان يغتسل في الدجلة فاغتسل فيها فلما اخرج راسه
من الماء راى نفسه في ولاية الهند فتاهل فيها واقام فيها كثيرا من السنين وحصل له اولاد
ثم قعد فيها فلما خرج راسه من الماء فاذا هو في الدجلة ولما ثيابه واقعة في موقعها الذي
[illegible] الشيخ وراى الاصحاب مشتغلون بوضوء الصلوة التي كان هو اراد ان
الحاصل علم الموحد في الطلب ان الامور المتعاقبة بحسب الازمنة المتعاقبة الالهية زمانا
الجسمانيات مجتمعة في زمان هو للروحانيات ونسبة زمان الروحانيات الى زمان الجسمانيات
كنسبة عرصة البلد الى بيوته والاجتماع في زمان الجسمانيات لا يكون الا بالاجتماع في آن واحد
فان اجزاءه متزاحمة مجتمعة فالمتعاقبات بالنسبة الى الازمنة الالهية للجسمانيات حين كونها
متعاقبات مجتمعة بالنسبة الى زمان الروحانيات فالموجود من احاطته والاستقبالية
بالنسبة الى الازمنة الجسمانية موجود في الان بالنظر الى الزمان الروحاني فمن هنا التطبيق
يجب ان يجري في المتعاقبات الغير المتناهية بالنسبة الى الازل والابد بالنظر الى زمان الروحانيات
عند العقلاء فيه لكونها مجتمعة بالنسبة اليه لكنهم لما لم يثبتوا ذلك وانه التوجه الزمانية
لم يلزم علينا علمهم سيما قد يرد على مثبته من الصوفية لو قالوا بها والمتعاقبات الغير المتناهية
لا تقف عند حد بالنسبة الى الابد كما قال به اهل الحق كالحوادث الغير المتناهية لا تقف عند حد وكنعم
الجنان الآن يقال مرادهم من عدم الوقوف عند حد انه لا تنقطع بان لا يكون بعده فاخر
العدد ويجوزون ان لا يوجد لكن قبول الجسم الانقسام الغير المتناهية عند العقلاء فيه هذا
ما ارد منا ايراده في هذه الرسالة حامدا ومصليا اولا وآخرا تمت الرسالة بعون الله الملك الوهاب

لحضرة شيخ عبد القادر جيلاني قدس سره

بالمطلب
[illegible] وهذا اورده في وجه الدخل بحث اذا كان السؤال ايراد انه ليس غرضه ايراد البحث
على المتكلمين خاصة بل غرضه ايراد بحث مشترك يرد على المتكلمين ايضا فان حاصل الايراد الثاني على
الشارح الآن ان كان مرجع الى هذا وان كان بحيث لا يكون ان يرد الى البحث بل الى هذا الرد
وبعد الاعتراض عن التسليم والسؤال يقول كما يقتضي ما قلنا وسلم حاصل جوابه ان
هذا المخلص خاصا او تقال البحث المشترك بين الحكماء والمتكلمين لا يعرفنا لو لم يلتزموا ما ذكرنا
المحلص للجميع لو التزموا وحاصل الايراد المذكور بعده اما يسهل الكلام الى الوجود
[illegible] الارتسامي وحاصل الجواب عنه اذ ضعف وبالاحاد وحاصل ما قال بعده بقوله ولا يخفى عليك
[illegible] الشارح الآن ان يقول للمائل ان يقول بالوجود بين للمعد بكونه باعتبار احدهما
على الحصاد راجعة بالاتحاد معدوما على الاخر لا الاخر فاقال وحاصلها احاد بقوله واعلم ان جار
على السابق مذهبه انه للمتكلمين ايضا التحلل صا تمسك بالتحلل مع قولهم بان العلم
[illegible] بان يلتزموا الارتسام قد يعكس ويقول ان علمه تعالى هو الاضافة لحاصل بعد الارتسام
ان ارتسام الصورة في كل محل يستلزم العقل لمحلها عنها والاضافة بينهما وبين
[illegible] فالعلم هو هذه الاضافة كما نقل اسناد الكتاد في حواشي التهذيب عن بعضهم
ان العلم هنا هو هذه الاضافة وكلام نقلا عن الامام في المباحث المشرقية واما
[illegible] حدوث العالم الى قوله جار على السابق مذهب المتكلمين الشارح الى انه
بناء على ان العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم
[illegible] هذا مذهبهم لنفسه حيث قال جار على السابق ولم يقل جار على مذهب المتكلمين
الخارجي حتى يتفاوت الحال بوجوده في الخارج
[illegible] وعدمه ونسبة كل عند عدمه

احصل له العلم بالكليات قال البعض الفصل وهذا
معنى قولهم انه يعلم الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك

[illegible] الايراد [illegible] وهو الجزئي على وجه كلي قال [illegible] بالعلم الحضوري [illegible] قال بانتفاء الحدوث [illegible]



شيخ عبد القادر گيلاني قدس سره

في جواب غوث العارفين وقطب المحققين
الشيخ الجيلي قدس الله اسراره حين سئل
عن مكانه تعالى انا مكان المكان وليس
لي مكان كذا في الرسالة الغوثية وليس بعضها
بالنسبة اليه قريبا وبعضها بعيدا اي الموجودات
كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى حاضرة
عنده كل في وقته وليس في علمه كان او كائن
او سيكون بل هي حاضرة في اوقاتها فهو
عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان عليه لتعاليه
بحسب اوضاع الثلاثة ولعلم حاضرية كل حادث
ماضوية ومستقبلية بالنسبة الى الزمانيات
ايضا ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات قال البعض الفضلاء وهذا
معنى قولهم انه يعلم الجزئي على وجه كلي فلا يخفى عليك

انه يمكن ان يبقى مثله على تقدير كون العلم
اضافة بان الاضافة متعلق بوجود الحوادث
في وقته كما ان الواجب ليس بزمانی لكن
الاضافة التي هي صفته تعالى وصفته التي
هي ذات الاضافة ليست بزمانية فيجوز ان
يتعلق الاضافة الازلية الى الحادث في وقته
كما ان حضور الحادث عند الواجب في وقته
اضافة وهذه الاضافة دائمة لم يسبق بحضور
مضايف احضار الواجب اياه في المعنى
بل القول احضار الواجب اياه اضافة دائمة
ثم لا حاجة الى ان يرتكب انه يعلم جميع الاشياء
في الازل بالعلم الاجمالي البسيط وان يقال
هذا العلم عين الوجود الحوادث في علمه
علم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم
اضافته بين العالم ذات العلم نفسه وتحتاج الى

فائدة شرح المختصر
اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي
بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات
اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
حادثا حدوثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه لو كان الممكن يستحق
العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل الامام عنه الى ايراد الحجة على
وجه آخر وهو ان استحقاقه اللااستحقاقية متقدمة على استحقاقية احدهما
اقول الظاهر من عبارة الحكماء ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم سبقا ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقيته به زمانا فعلى
هذا الحدوث هو مسبوقية الوجود بالعدم فان كان بالذات فهو الثاني
وان كان بالزمان فهو الحالي وفي كلام بعضهم ما يدل على ذلك وفيه بحث
لان العدم ليس علة الوجود بالذات او ليس علة له ولا جزء العلة والظاهر مما ورد
من كلام الامام ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية استحقاقية احدهما
باستحقاقية اللااستحقاقية سبقا ذاتيا ويلزم منه كون الممكن المعدوم
حادثا بالذات اللهم الا ان يخص احد الطرفين بالوجود وكذا التعريف الصواب
بالاحتياج في الوجود الى الغير يقتضي ذلك الا ان يراد بالشيء المذكور في
التعريف الموجود ليس فيه ملاحظة مسبوقية بخلاف التعريفين الاولين
بعينه يسيد رحمه الله

الذي ذكره من حال المجيب لحق لو
تشبيه بمن علم مسئلة ثم غفل ثم يسئل
عنها فانه يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ



قال الى حين في الحدوث وهو كون الموجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة
الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكما الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة و
مدة اما الاول فلان امكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير الحدوث وهو
المادة واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية
والذاتية والشرف والمكان فهي بالزمان واجيب عن الاول بان الامكان
عدمي وعن الثاني بالقبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد

المبحث الثاني في

في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدو
ثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود
فهو حادث بهذا حدوثا ذاتيا حاشيه حكمت تعينه

هذا العلم عين وجود الحوادث في علمه فيكون
علم الذي هو اضافة بين العالم والمعلوم
اضافته بين العالم والعلم نفسه فيحتاج الى

الا دعوى التغاير الاعتباري في هذا المقام
ويناقش في كفاية تغاير الاعتباري في هذا
المقام وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى لانه
انه يقول بالازل لا بالاضافة فلا سو
عليه ما مر وعلى تقدير كون العلم اضافة كما
ان شاء الله تعالى انه جار على سياق مذهب
المتكلمين لا على سياق مذهب الحكما الا انه
قال على سياق مذهب المتكلمين
يتردد في انه بعد وجود الحادث هل يتعلق
به ايضا علم حادث او العلم الازلي المتعلق
بالوجود العلمي كاف على انه سيجي الكلام
في العلم الاجمالي بلا واسطة قوله من التمثيل
الذي ذكره من حال المجيب كما حقق لو في
تمثيله كمن علم مسئلة ثم غفل ثم يسئل
عنها فانه تحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ

تفاصيل تلك الاجزاء التى كانت متصورة
على التفصيل ابطل الامام الرازى العلم
الاجمالى بوجهين كما نقل حاصلهما بافضه
ترديد وتفصيل وضم لبعض المقاصد التى
لم يذكرها هنا بحيث يكون مجموع الوجهين
وجها واحدا لابطال كل منهما ومجموعهما شقا
من الشقوق الترديد الثلث انه اذ احصل
العلم الاجمالى البسيط بالاشيا كالموجود
فى علمه تعالى فلا وجه بالضرورة لان لا ينطبق
على شى او ينطبق على شى او شيئين فقط
فاما ان ينطبق على كل واحد واحد دون
الكل المجموعى او على كل واحد واحد الكل
او على الكل المجموعى فقط دون كل واحد
واحد وهذه الصور ثلث فعلى الاول لزم
انطباق امر واحد على امور متخالفة الحقيقة

ففى صورة انطباقه على الشيئين يلزم الترجيح بلا مرجح وانفه يلزم الجهل بالبعض الآخر وكلاهما محالان فى حقه تعالى ... فى انطباقه على شيئين فقط ... ذيل الترديد تدبر لمحرره عبد الحكيم عفى عنه

فى الحقيقة اذ المفروض ان خصوصيات
الاشيا معلومة والعلم بالوجه الكلى ليس علما
بالاشيا حقيقة بل بالقدر المشترك ولكن
ينسب حصول القدر المشترك فى الذهن حقيقة
الى افراده بالفرض وقد حقق الشارح فى
على التجريد ان الحاصل حقيقة فى الذهن
انما هو مفهوم الكلى فى موضوع القضية
الطبيعية والمتعارفة ولكن ينسب وجود
المفهوم الكلى فى المتعارفة لسراية حكمه
الى الافراد وكونه مرآت لملاحظة افراده
الى افراده وحاصل معنى سراية الحكم وكونه
مرآت لملاحظة الافراد انه بحيث لو لاحظه
العقل ثانيا من حيث هذا الوجود ينتزع
منه الافراد كما ينتزع العقل من الامى فى
الخارج موجود حقيقة سوى ذات الامى



لذات الاعمى ووصفه فالاصل في الوجود
الخارجي هو الذات والوصف منتزع عنه وفي
الوجود الذهني بالعكس وموضوع القضية
القضية الطبيعية لا يمكن ان ينتزع عنه
الافراد كالعمى من البصير فليس وجود البصير
وجود العمى لا حقيقة ولا بالعرض وكذلك وجود
موضوع الطبيعة ليس وجود الافراد لا حقيقة ولا
بالعرض فهذا هو الفرق بين علم الشيء بالوجه
وفي الطبيعة علم بوجه الشيء فظهر حال الجواب
الذي ذكره شارح التجريد بقوله ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ بنفسه وبهذه الملاحظة
يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم
على تلك الافراد دونه ويظهر ايضا ان الشارح
في رسالته لاثبات الواجب المسمى بالاول



حيث قال وقد يلاحظ الآحاد واحدا واحدا
بأمر إجمالي شامل لواحد واحد على سبيل البدل
فهو معنى الكلي الأفرادي مع أن كلامه ههنا
وما سيجيء من قوله أو المعقول الخ على خلافه
إلا أن يقال إنه مالا ومن الإجمالي في الخ
معناه المصطلح عليه مع أن هذا العلم هو
العلم بالجزئيات على الوجه الكلي الذي كفروا
الحكماء بقولهم به فكيف يلتزم المتكلمون
هذا الطريق في علم الواجب والجزئيات وعليه
أن الحكم عليها هو الحكم على الكلي قال الشارح
في حواشيه بأن انقسام الأفراد وعين الصورة
المهية والجز يلزم أن العلم الكلي المجموعي مع
أنه موجود مغاير للكل واحد وعلى الاحتمال
الثاني من الصور الثلث يلزم الطباق فهو
واحدة على أمور متخالفة الجز والجز الخ

قوله مع أن هذا العلم هو العلم الخ علاوة بالنسبة إلى الجواب
عن النقد [illegible] وارد على جهة التزام الإجمال في علم الواجب بالـ
خصوصية كما قرره الشارح في المخلص كذا على كل من يقول بالإجمال
والأول كان عاما والثاني [illegible] لم يتحقق أن الشارح فيه [illegible]
فقوله فكيف يلتزم المتكلمون الخ إذا بناءه على ما قال من أنه
جار على سياق مذهب المتكلمين أو على أن الشارح أيضا من المتكلمين
هذا حيث [illegible] القول كما أفضى تأويله بعد قبول الشارح وفيه تأمل
[illegible] القول بأن الإجمال ليس على إيراد على الشارح القائل بأنه
علم [illegible] بسيط إجمالي سواء كان من المتوهم أو من الإمام [illegible]
التجريد [illegible] قول الإمام لكونه من جانب هذا الشارح [illegible] العلم
الإجمالي [illegible] والإمام [illegible] في موضع [illegible] العرض بل الإيراد
في الجملة في علم الواجب أو في غيره كان إرادة ههنا لهذا الغرض [illegible]
إيراد كلام الإمام للإيراد عليه كالمتوهم لأنه محض حكاية تقريبا في
المراد بأن الإجمال [illegible] وأما التوهم عليه وجوابه وكلام الإ
مام عليه وجوابه [illegible] التجريد له فالجواب عنه عليه والعلاوة
الأولى أيضا عليه وجوابها لكنه ليس في المقام ظاهرا بل [illegible]
التقريب والتزام الاصطلاح حيث يدفعه [illegible] أو [illegible] يتوهم
أن جوابه جواب عن العلاوة الثانية أيضا [illegible]
بها قبل [illegible]

في الرسالة لا في الواجب [illegible]

هذه الصورة صورة الكلي المجموعي فاما ان
يكون صور الاحاد موجودة متميزة في
ضمن صورة الكل او لا فعلى الثاني يلزم وجود الكل
بدون الجزء وعلى الاول يلزم وجود احاد التفصيل
فان اجيب كما نقله شارح التجريد هناك وختم به
الكلام بانه انما يلزم تفصيل وجود احاد
لو كان مخطرا بالبال كصورة الكل وفرق
بين صورتي الاجمالي والتفصيل بالالتفات
وعدمه كما في ابصار جماعة من العبيد ثم تحدق
النظر اليهم فان المبصر في الحالتين هو الجماعة
قلنا اما اولا فان العلم الاجمالي كما قالوا في
مرتبة العقل بالفعل الذي هو القوة المحضة
ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة هي مرتبة المشاهدة
كما صرحوا في مراتب النفس المشهورة هي
الاخطار بالبال فكيف يمكن ان تتعلق بان

بان الاجزاء حاصلة مدة وليس مخطرا بالبال
واما ثانيا فبانه يلزم وجود اشياء غير متناهية
في علم الواجب تعالى في نيته انه غير مخطر ولم يطلع
عليه التفصيل وقد ابى الشيخ ما حاصل الش
فيما سبق عن هذا اللزوم وذهب الى ان
العلم الاجمالي فلما نعوه وما ذهب اليه واما ثالثا
فبان القول بعدم الاخطار في الواجب
واثبات التفاوت في معلوماته بحسب علمه
لا يخفى ما فيه واما رابعا فبانه لو كان هذه
الصورة الاجمالية هي بعينها صورة
الاحاد ايضا يلزم ان يوجد كل واحد من
الاحاد في نفسه وغيره بمرات غير متناهية
او ان لا يوجد الاجزاء في الكل الفرضي
في الاجزاء ولكن يمكن ان يتعلق المعقولة
في صورة الانطباق واحدة على الامور

على احد الامرين اما اشتمال صورة واحدة
على شيء جزءا كان للمعلوم او عرضا وعدم
اشتماله بذلك الشيء وذلك اذا وقع التصرف
في الصورة او عدم معلومية المعلوم المخصوص
بخصوصه وذلك اذا وقع التصرف في الوجود
بجميع الخصوصيات البحتة للامتياز عنه
او ضمها فلا يكون ما ذكره ههنا فسادا اخر
بل احد احتمالي فساد انطباق صورة واحدة
للامور المتخالفة وهو التصرف في المعلوم واما
خامسا فلان الاخطار بالبال هو وجود
للكل فوق المشاهدة على ما ذهب اليه الشارح
على حقية الكل واما في قوله فيجب ان يوجد
الجزء باي وجود للكل لا يخفى على المنصف
وعلى الثالث وكلام الشارح ههنا سياق منه
قوله اذ المعقول من العلم الاجمالي اه فانظر الى

اليه بمرد ما يمر وعلى الثاني ليس المفاسد
سوى الرابع ولزوم انطباق صورة
واحدة على الامور متخالفة فعليك بالتفصيل
قوله فانه يتبادر الى الوهم اه اشارة الى
الجواب عن التوهم المذكور اولا وان
كون العلم بالقوة في توهم المثال والثاني
انه على تقدير تسليم ان العلم ليس بالفعل في المثال
ليس الحال في الممثل له كذلك فالفاء في قوله
فانه لو فرض اه عاطفة او مثل الخبر بعد الخبر
بالنسبة الى قوله فانه يتبادر الى الوهم اه
قوله وذكره بعضهم بطريق الدعوى لا اولى
لا يخفى ان شارح التجريد قال بهذا الفرق جوابا
المنكرين المستدلين على نفي الوجود الذهني
بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن
لزم اتصاف الذهن بها فلم عدم الاتصاف الذهني

به كالحرارة والبرودة مثلاً فاجاب بان
الاتصاف انما يلزم ان لو كان الحصول
فيه مستلزما للقيام به وليس كذلك فان
بين الحصول والقيام فرقاً فيمكن تقرير كلامه
بوجه لا يكون مستدلا فان وظيفة المنع
فكيف يتوجه المنع عليه اللهم الا ان يقال
ان ذلك الشارح سماه هنا تحقيقا او التحقيق
انما يكون في الاثبات والدعوى لا في المنع
والاحتمال واعلم ان المشهور ان شارح
التجريد مخصوص بهذا الفرق وتبعه شرحه
الى النفس ولكن يفهم من عبارة حكمة العين
بل صرح في جواب الاستدلال المذكور ان
مصنفه فتنبه متفطن به حيث قال ولا يلزم
اتصاف الصورة الذهنية بالحرارة والبرودة
وقبول الذهن لهما فان منع القبول هو

هو منع القيام مع قبول حصولهما في الذهن
وقال الشارح هنا منع الثاني هنا منع بعد
تسليم الاول وقد نقله بعض من غيره
ايضا فحاصل الجواب في ردة الشارح في
حواشيه على شرح التجريد على سياق مذهب
المتكلمين ان العلم عرض وكيف من
الكيفيات النفسانية مخالف للمعلوم بالذات
لكن يقول به اصحاب الشبح والمثال الا انه
يخالف اصحاب الشبح في ان اصحاب الشبح
لا يقولون بقيام المعلوم بالذهن ولا بحصوله
فيه حقيقة بل يقولون ان اطلاق الحصول
على المعلوم مجاز وبمعنى حصول المعلوم في
الذهن ان يوجد في الذهن فانما به عرض
وكيف موجود خارجيا يحكي عن ذلك
المعلوم حكاية متفاوتة بحسب الوجود

الفرسية المنقوشة على الجدار الحاكى عن
الفرس الخارجى على تفاوت الصور والحكاية
لا حصول له فى الجدار ولا قيام له به حقيقة
وهذا المجيب يقول بحصول المعلوم فى الذهن
حقيقة بنفسه دون القيام فالمعلوم حاصل
فى الذهن غير قائم به والعلم قائم به وصفة
له مخالف بالذات للمعلوم فيوافق مذهب
الحق فى ان الاشياء حاصلة بانفسها فى
الاذهان ولا يلزم الاشكال من جهة لزوم
اتصاف الذهن بها لان الاشياء ليست
بقائمة بالذهن حتى يلزم الاتصاف بها
ويخالفه فى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ويوافق مذهب اصحاب الشبح فى ان العلم
والمعلوم متغايران بالذات ويخالفه
فى ان المعلوم حاصل فى الذهن حقيقة لكنه ليس بقائم به

به وفى العلم الحصولى مذاهب اخرى سوى
ما اسبقناه من الشبح والشى من ان
الاشياء حاصلة بانفسها والعلم الكلى مقولة
من تلك المقولة والعلم والمعلوم واحدان
بالذات ينسب الى بعض المدققين من الاذكياء
وهو ان الاشياء حاصلة فى الذهن والعلم
والمعلوم واحدان بالذات مع ان العلم
كيف من اى مقولة كان المعلوم ولكل حاصل فى ال
ذهن كيف فكل ما حصل فى الذهن فهو عرض
وكيف لكنه لو وجد فى الخارج يكون من مقولة
اخرى فيوافق اصحاب الشبح فى ان العلم
كيف ويخالفه فى ان هذا الكيف القائم بالذهن
غير موجود فى الخارج الان ولو وجد فى الخارج
لكان جوهرا فى الجوهر او مقولة اخرى من
مقولات العرض واصحاب الشبح يقولون

انه موجود في الخارج الآن وكيف وليس
بحيث لو وجد في الخارج كان من مقولة اخرى
نعم على مذهب القائل بانقلاب الماهية في الذهن
والخارج فالمذهب في الصورة الحاصلة
اي العلم ثلاثة مذاهب منها انه كيف مطلقا
منها انها تخالف ذو الصورة في الماهية لانها
موجود خارجي قائم بالذهن ولكن في احد
منها يقول بان المعلوم حاصل في الذهن
حقيقة بنفسه منفكا عن القيام كما اختاره بعض
المتأخرين وآخر على عدم حصوله فيه وواحد
من الثلاثة انه لو اتحد ذو الصورة في
المذكور لكنه انقلب في الصورة الى آخره اي
الصورة من مقولة ذي الصورة اي موجود
كانت **قوله** لو اجرى هذا الاحتمال الخ هذا
يدل على ان الايراد بقوله فان قلت الخ

اذا كان صدور الممكنات الخ عام لجميع
المذاهب ولعل وجهه ان الكل يقولون
انه اضافة او صفة ذات اضافة والا
بل لو كان خاصا على المتكلمين لما كانت
الحاجة للقائلين بعينية علمه تعالى بالاشياء
بذاته الى التزام وجود المعلومات في علمه
فالجواب المخلص ح حاصله اختيار الوجود
العلمي ويكون طرفا للاضافة عينية انه
اختيار اجمالي لئلا يلزم تكثر الصفات الحقيقية
بل عدم تناهي الموجودات العلمية الباطل
بالدليل الدال على بطلان الغير المتناهي
مطلقا كما مر في الشرح من الشارح فح
يتم الكلام في انه يجب بهذا الوجود والفيض
تمكن كما ذكره فانه يلزم ان يكون طرف
اضافة العلم الامر الحاصل في العلم والصادر

المعلوم امرا خارجيا مع ان طرف المعلوم
يجب ان يكون نفس المعلوم اقول الحق
ان نفي عينية الصفات في الواجب
على ما حققوا نفي الصفات والقول بترتب
آثار الصفات الى الذات البحت يجوز
ان يكون الذات نائبا مناب الصفة
في الاضافة فلا احتياج الى طرف بل يكون
نائبا مناب الصفة والاضافة والطرف
ايضا ولزوم خروج المتكلمين عن مذهبهم
مشترك بين هذا وبين ما ذكره الشارح وجه عموم
الايراد ان الكل يقولون ان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة فعلى اي حال لا بد
لا بد للاضافة من طرف قوله ولا يمكن
حمل المثل الخ دفع توهم ان يقال القول
بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها

بانفسها هو بعينه القول بمثل الافلاطونية
وهم ابطلوا المثل الافلاطونية فلا يمكن
توجيه كلامهم بها ابطلوه ووجه الدفع
انه لا يمكن حمل المتنازع لان المثل الافلاطونية
جوهر مجرد موجود في الخارج قائم بذاته
بخلاف ما نحن فيه في الممكنات فان الموجود
العلمي من الممكنات ليس موجودا خارجيا
قائما بذاته بل موجودا علميا ليس بخارجي
غاية انه قائم بذاته مثل الموجود الخارجي
ولا يلزم تعدد القدماء لانها موجودات
علمية لا خارجية وايضا كون المثل الافلاطونية
جواهر والمعلومات اعم فلا يمنع عن الحمل
المذكور وكذا المثل لانواع الاجسام لا يمنع
عن الحمل المذكور لان القول يتحقق جميع
الافراد والاعم يستلزم القول بتحقق الاخص

ايضا اقول لكن يلزم القول بامور غير متناهية
موجودة في علمه والاجمال في العلم لا يستلزم
الاجمال في المعلوم المختلف بالماهية بل لا
اجمال في علمه تعالى لان علمه تعالى عين ذاته
عندهم فوجود الممكنات في علمه تعالى
وجودها في ذاته تعالى بدون القيام بذاته
كوجود الاشياء في الذهن بدون القيام
به فينتقل الكلام الى هذا الوجود للممكنات
انه بالاختيار ام لا وغيره وعلى المتكلمين
انه يلزم اتصاف الواجب بالعلم بعدم
به على تقدير القول بقيام الممكنات في
هذا الوجود بذاته وعلى تقدير الفرق بين
القيام والحصول والقول بقيام العلم بذاته
وحصول الممكنات فيها ينتقل الكلام
الى وجود الممكنات فيها انه بالاختيار ام لا

ولا يمكن ان يقال انه عين الصفة والواجب
موجب بالقياس اليها لان الصفة لا
به تعالى والممكنات ليست قائمة بها قوله
وهذا اقرب اه اى الى الحق والقبول محال
ان علمه بالممكنات لا فانه بعيد عن الحق
والقبول لقوله فيه بعد وذلك لان كون
العلم بالعلة هو بعينه علة للعلم بالمعلول لبعده فلا
قوله لو سلم اه اشارة الى المنع سببية العلم
بالعلة للعلم بالمعلول اولا لان العلة والمعلول
متضايفان مشهوريان والمتضايفان
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهوريا او حقيقيا
ومع قطع النظر عن وصف العلية لا يستلزم
الغير كما لا يخفى قوله من جملة احواله كونه
مغايرا اه فيلزم ان يكون العلم باي شيء
علما بجميع الاشياء معلولا له او علة او لا علة ولا

ولا علة له ان لكل شيء ليغاير ما سواه ومتميز
كل شيء لما سواه من صفاته اللازمة ميز
العلم باي شيء العلم بجميع ما سواه ولا بد
علمه بذاته على حضوريا ولا بد فيما
ذكر في قوله فان قلت العلم اه لما عرفت
جوابه هناك مما اشرنا اليه بقوله
والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار
انه علم حصولي وعينه بالايجاب وباعتبار انه
موجود خارجي حصولي وعينه بالاختيار تعسف
لا يرتضيه الفطرة السليمة اه ورد ولنا
في تحقيق مذهبهم اه قال في رسالته المسماة
بالزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة
ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة
شأن من شئونه ووجه من وجوهه
وحيثية ما من حيثياته ثم قال فالمعلول

فالمعلول فان ليس الا اعتبارا محضا
ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو
الذي ينسب اليه كان له تحقق وان اعتبر
ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا كالثوب
اذا اعتبر صورته في القطن كان موجودا
وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حاله كان
ممتنعا من تلك الحيثية فجعل ذلك مقياسا
لجميع الحقائق لتعرف قول من قال الاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود العالم لتطهر
ولا تظهر ابدا ورد على انه ذاته من حيث هي
اه وهكذا اذا كان الذاتيات باعتبار عاما
بذاته باعتبار آخر اقول لا يخفى عليك انه اول
مثلا هذا الشيء من هذه الجهة يحتاج الى ذلك
الآخر من تلك الجهة الى الجهة وقدم جوا
به فان كان المراد ههنا ذلك المعنى نكون



العالم او المعلوم او هي معا هو الاعتبار
لا الذات والكلام في علم الذات بالذات
لا باعتباره اذ اذا كان الذات من حيث
عالما بالذات باعتبار فاما ان يحضر الا
عند الذات فقط دون الذات فيكون
المعلوم هو الاعتبار لا الذات وان كان
الحاضر هو مجموع الاعتبار والذات حتى
يكون الذات في ضمن المجموع حاضرا ايضا لزم
ما لزم اولا والضميمة اي الاعتبار لا ينفع
في لزوم دفع حضور الشيء عند نفسه المستلزم
المغايرة وكذا اذا كان الذات باعتبار عالما
به من حيث هي فالذات المعلوم اما
ان يكون حاضرا عند الاعتبار فقط فيكون
العالم هو الاعتبار لا الذات واما ان
يكون حاضرا عند الذات من حيث هي

والاعتبار ايضا فيلزم حضور الشيء عند
نفسه المستلزم للمغايرة ولا ينفع في دفع
ه وحضوره عند شيء آخر ايضا وهو الا
مع ان الحضور عند الاعتبار غير موجه
كما مر عليه الكلام اذا كان عالما باعتبار
معلوما باعتبار آخر وقد كنت سالفا ان
حققته على الاستاذ فحين قرأه شبهة علم
النفس بذاتها وجوابها بهذا الجواب ما
اجابني بشيء ولم يظهر اثر الرد والقبول الظا
هر ومثله في الكثير ما يتشبث فيه بالتغاير
الاعتباري مثل علية الشيء لنفسه وليتفطن
عن مواضعها قوله لان المقتضي لقدرته
الذاتية دليل عموم القدرة كما استدل به في
موضعه عليه ولم ينقل دليل اصل القدرة
على ما ذهب اليه المليون وقد استدل عليه

القدرة

حدوث العالم بان ايجاب العلة يستلزم
قدم المعلول لكن يظهر من قوله في واثبت
قدرته في البعض ثبت في الكل انه دليل
على اصل القدرة في الاول لم يترك هذا القول
الا ان يقال ليس الغرض انه اذا اثبت القدرة
في البعض لما ذكر ههنا ثبت في الكل بل الغرض
انه اذا اثبت القدرة في البعض لما ذكر
من الحدوث لما ذكر في موضعه ثبت في الكل
لان المقتضي للقدرة آه قوله وقد ثبت انه فاعل
بالاختيار آه ان اراد بالاختيار في جميع
الممكنات فهو اول المسئلة وان اراد
في الجملة فمسلم لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة
علية الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع
لجواز ان يصدر عنه تعالى شيء بالاختيار
لما يدل عليه حدوث العالم ثم يصدر عن ذلك

ذلك الشيء الاشياء الآخر بالايجاب بل عن
الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم لفعلنا
بحيث نستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان
يقال المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة وقد مر في الشرح ما يصدق
لكن بقي انه يجوز ان يصدر بعض الاشياء
عنه تعالى اولا بالايجاب ثم يصدر عنه البعض
الآخر بالاختيار كما يقول به الاشاعرة ان
صفاته تعالى صادرة عنه بالايجاب وان الموجود
الباقية من الممكنات بالاختيار تأمل
قوله ومقدوره يعني لو سلمنا ثبوت
كونه فاعلا له لا من شمول القدرة لاحتاج
في دلالته على تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
لاثبات انه فعل اختياري له تعالى لا ان
الافعال الاضطرارية وان كانت خارقة

يصدر عن الواجب الاشياء الاخر بالايجاب اى تقع الاشياء الاخر بمجموع الشيء والواجب بالايجاب لمحرره سامحه الله والقاسم مد ظله

فعل اى كحركة المفتاح بسبب حركة اليد ولا نستطيع على ترك حركة المفتاح بواسطة حركة اليد اى تقع حركة المفتاح وجوبا لمحرره عبد الله سامحه الله والقاسم

وان بعد وجوده لا انقول بصدور الصفات بل من مقتضيات الذات سامحه الله والقاسم مد ظله

للعادة مثل عدم الاحراق النار عقيب
دعوى شخص لا يدل على تصديقه عالم العلم
انه من المختار وفعله بالاختيار وخالف
عادته مدلول الامر اولازمه الخ فيه انه اراد
ان يستدل من نفى كون الشرور والمعاصي
مامورا بها على عدم كونها مرادا بان الارادة
احد مدلول الامر بمعنى انه يحصل بالامر كالوجوب
فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها وهو ظ
فوجب ح ان يقول بدل قوله اولازمه او ملزومه
حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر
انتفاء الملزوم الذي هو الارادة اويترك
قوله اولازمه لانه لا يلزم من انتفاء الملزوم
انتفاء اللازم وثانيا في عين الجل على غلط النسخة
بناء الجواب عليه حيث قال فيه ان الامر
قد ينفك عن الارادة فان انفكاك الامر

الامر يعني بلزومية لا بلازمية الا ان يكون
في انفكاك الامر عن ارادة بان يقال
معنى انفكاك الامر عن الارادة ان يتحقق
الارادة بدون الامر كما في طرق خلاف الامر
السيد تامل بلغ ههنا يوم الاربع
ثاني المحرم الحرام في سمرقند في خانقاه الحضرة
الغوثية المخدومية الحسينية الخوارزمية
قدس الله اسراره قوله ومع قطع النظر
عن ذلك لا حسن ولا قبح اه الفرق بين
الجوابين هو ان في الاول يلزم ان الرضاء
على المقضي لكن من حيث نسبته اليه تعالى
لا من حيث نسبته الى المحل فانه بهذا الاعتبار
كفر وفي الثاني يحكم ان الرضاء على المقضي
كفر مطلقا واما الرضاء على القضاء اي الايجاد
فرق ظ بين الايجاد والموجود الذي هو



للمقتضي وان كان احدهما مشتملا على الآخر
واشار الى جواب ما يتوهم وروده من
انهما متلازمان فالرضاء باحدهما يستلزم
الرضاء بالآخر فالامر بالرضاء على احدهما
مع الامر بعدم الرضاء على الآخر قبيح بانه
لا حسن ولا قبح عقليين عندنا فيفعل
الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد ويتبع الكلام
في ان الحسن والقبح اذا كانا بمعنى ما يستحق
مرتكبه الثواب الآجل والمدح العاجل
فالجواب كما ذكره وان كانا باحد المعنيين
الآخرين من صفة الكمال او النقص
وموافق المصلحة ومخالفها فالاشاعرة
ايضا يقولون بكون هذين المعنيين
عقليين وسيجيء في الشرح ايضا فيجب
التوجيه في الجواب الى اللزوم وعدمه وكونه

وكون اللازم مما يصدق عليه القبح
ام لا وهذا الجواب من الاشاعرة في مقابلة
المعتزلة شايع وقع في مواضع كثيرة وقال
في الكل كما ذكرنا فارجع الى موضعه تجد الحق
قلت ويلزم ان يكون العبد الخ
هذا ايراد على الجواب الاول والثالث
لان بناءهما على الفرق بين الامر والارادة
وحاصله انه يلزم على الفرق ان يكون المطيع
عاصيا فان العبد اذا خالف السيد في امره
مع انه اتى برضائه وفيه تخليص السيد من
عقاب السلطان يكون عاصيا على ما هو
الحال لانه اذا خالفه ولم يات بالمامور
يكون مطيعا لانه اتى برضائه وحفظه
وكذا يلزم ان يكون العاصي مطيعا ومع قطع
النظر عن هذا لو علم السلطان حقيقة الحال



لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة لان السلطان
يقول انا لم يأت بالمأمور اصلا
واعلم انه انما لم يقم عذرا او اعلم العبد
رضاه وارادته وكان للارادة تأثير
في فعل العبد والا فيقول السيد لا دخل
لارادتي في فعله وتركه لانه لا تأثير لها
فيه ولا يعلمها ايضا فانما يخالف لا لانه
عادته لكن لا يظهر فيما نحن فيه لان الممتثل
له وهو الواجب تعالى ممن لارادته تأثير
بل ايجاب في فعل العبد او لو علم السلطان
اه اعلم ان علم السلطان بعدم رضاه
على الاتيان بالمأمور به مجزوم ولعل بناء
كلامه ليس على الفرق بين لو واذا فان
قيل لا جزم فان السيد يجوز ان يريد الامر
اتماما لكمال عصيانه وعتوه واعلى مخالفته

في لغته قلت ح لا يتم الاستدلال على انفكاك
الامر عن الارادة الا ان لا يقرر الكلام
استدلالا لكونه في مقابلة المستدل ثم
اعلم ان ارادة الامر الى المأمور به في غير
الواجب تعالى لا وجه له يصحح لان الآمر
يخفف احد المقدورين له وبمقدور
ليس مقدورا للآمر فلا حاجة لبيان
انفكاك الامر عن الارادة الى المثال
المذكور وجعل المقدور اعم من مقدور المريد
وغيره كالمأمور مثلا يستلزم ان يكون الا
عبثا للآمر المريد لانه لا تأثير لقدرته بل
لا قدرة له وايضا لا فرق بين ارادة
المقدور الا غير المقدور لنفسه وبين ارادة
غير مقدور مطلقا لعدم تأثير قدرته في الصور
فلا وجه لاخذ المقدورية في تعريف الارادة

بل يمتنع ان يق لتخصيص احد طرفي الممكن
بل اخذ الممكن ايضا غير لازم قوله ويمكن
ان يق اه حاصل التفرقة بين الارادة
المبحوث عنها والرضا هو التمييز الامر الاول
يوجد به الطاعة والمعصية والذي لا
يوجد به الا الطاعة ولتوضيح ذلك بمثال
فان الوالد العطوف لولده يأتي بكل ما يريده
ولده له لكن الذي فيه نفع ولده يأتيه
له بارادته واختياره وبرضائه ايضا وكذا
الذي فيه ضرر ولده ان لم يمتنع الولد يأتيه
له بارادته ايضا لكن لا برضائه فان لو وجب
تعالى ان يتكفل لجميع ما يدخل عرصة الوجود
وتأثيرا وعلم بعلمه الازلي ان فلان ابن
فلان مثلا لو جعل مخيرا في امره ليفعل
كذا ويختار كذا فيتكفله على الا ...

الالجاء كالاب العطوف المتكفل لضروريات
ابنه ومرضياته وان كان في خلاف رضاه
لجعل الامر التكويني متعلقا به بل لتحرز عرصة
الوجود عن تصرف الغير فيه سواء كان موافقا
لرضائه تعالى كما في ايمان المؤمن او مخالفا
لرضائه كما في كفر الكافر ولا يخفى عدم لحوق الامر
المذكورين في المثال الا ان المقصود هو التمثيل
ويظهر من الفرق بين الارادة والرضا
الجواب عن الاستدلال الرابع ايضا والعز
الشارح المحقق اكتفى عليه بهذا القدر قوله كما هو
الفلاسفة اه والاشعري ايضا لم يسبق قوله
واعترفت بعدم الوقوف اه اقول لا يخفى
انه كما صرح فان معناهما الحقيقيين لا شك
الا انهما ليستا المعروفتين فيه تعالى والتقييد
في القدماء منهم مما لم يلزم من نفيها نقص فلم

لم يجعل السمع والبصر على ما يقوله الاشعري
والفلاسفة على العلم بالمسموعات والمبصرات
نعم لعلم يصرف عن الظ لكان له وجه ولبعد الصرف
عن الظ يلجئ على ما علم وجوده وثبوته ولحق
لكامران الحكماء ايض لا حاجة لهم الى ارجاع
السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات
بعد ما حققوا ان معنى عينية الصفات نفي
الصفات وترتب اثارها الى نفس الذات
فيجوز ان يقولوا بترتب اثار السمع والبصر
الى نفس الذات وعينية السمع والبصر
لنفس الذات بل اللمس والشم والذوق
ايضا كذلك قوله وهو منزه عن جميع صفات

مبحث الصفات السلبية

النقص لا حاجة الى تفريع عليه الصفات
السلبية فهذا الوجه ما قلنا سابقا فهو
فهو عالم بجميع المعلومات اه من انه تفرع

تفرع على المقدمة المتفق عليها فلا حاجة الى
الاستدلال فلا تغفل عن تتمة الكلام بحيث
قوله فان علمنا عرض اه كون علمنا مطلقا
عرضا على ما ذهب اليه المحققون كما نقله
وقدمر ما هو مرضي الشارح والشيخ الرئيس
ولم يحكم في مقابلة هذا الحكم على علم الواجب تعالى
انه جوهر كما حكم في مقابل قوله محدث بانه
قديم وفي مقابل قوله قائم انه كامل وفي مقابل
قوله مستفاد من الغير انه ذاتي لان علمه
اما ارتسامي او حضوري او اضافة بالاجمال
التفصيل الذي مر في علم الواجب وعلى
تقدير لا يكون علمه تعالى مطلقا جوهرا بل على
تقدير الحضور والارتسام اذا قيل بحصول
الاشياء انفسها وقيل ان العلم بل كل مقولة
من تلك المقولة يكون علمه بالجواهر جوهرا



فلا تغفل قوله وتعينه عين ذاته اه فان كل
كلي اذا كان تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه
او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل لم يتكثر
نوعه منحصرا في فرده بل يمتنع فرد آخر له قوله
في الوجوب والامكان اه تفصيل الدليل
انه لو كان له تعالى مثل اي مشارك في الماهية
فاما ان يكون هذا المشارك ايضا واجبا فهو باطل بدليل
توحيد الواجب وستقرره او ممكنا فح يمتاز
كل من الواجب والمثل عن الآخر بخصوصية
فاما ان يكون الوجوب والامكان من
لوازم ماهية كل منهما مثل البساطة بمعنى سلب
التركيب مطلقا للنفس مع انها عوارض
من الصفات والملكات فيلزم اشتراك
الكل في الكل فيلزم اجتماع الوجوب والامكان
في كل من الواجب والممكن واما ان يكون

ان يكون الوجوب من لوازم الماهية مع
الخصوصية فيلزم التركيب في الواجب
من الماهية والخصوصية فظهر انه لو تمسك
قوله في الوجوب والامكان اه وقال من
اول الامر لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا
عن الآخر بخصوصية فيلزم التركيب المنافي
للوجوب لربما توجه ان يقال انه يجوز ان
يكون الواجب هو معروض الخصوصية
لا الماهية مع الخصوصية كما ان البسيط
المطلق هو النفس المعروضة للعوارض لا
النفس مع العوارض وايضا لو كان ح
الجزء المشترك واجبا يلزم تعدد الواجب
لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل البتة
وكذا لو كان الجزء المختص واجبا يلزم تعدد
سواء كان المشترك ايضا واجبا او لا لان

لان الجزء غير الكل ولو كان ممكنا يلزم امكان
الواجب وخلاصته دليل توحيد الواجب
على ما قرره انه لو تعدد الواجب لاشترك
في وجوده الذي هو غير خارج عن حقيقتها
فيجب ان يتمايز بخصوصيه فيلزم التركيب
المنافي للوجوب في افراده وقال ابن كمونة
ان هذا البرهان ينتج استحالة وجود الواجبين
المشتركين في الماهية ومن الجائز في العقل
ان يكون في الوجود موجودان يتميز نوع
كل منهما في شخصه ويكونان مشتركين في
وجوب الوجود ويكون وجوب الوجود
عرضيا لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى
الوجودات الخارجية وقد تصدى لشرح
المحقق في شرحه للهياكل في الفصل الاول
من الهيكل الرابع لدفعه فان اردت الاطلاع

الاطلاع اليه فارجع اليه ولكن هذا المنع
لا يدفع ما يمكن فيه بجيد والطاله لفرض
الاشتراك في الماهية هذا وظهر لك سر قوله
فيما بعد وقدمت الاشارة اليه والادلة
في نفي المثيل فان في قوله فيلزم التركيب المنافي
للوجوب اشارة الى دليله ويرد المنع
المذكور المنقول عن ابن كمونة فيما بعد
والله اعلم بحقايق الاشياء واسرار العباد
فتامل اه ووجهه انا لا نسلم انه يلزم كون
الواجب على التقديرين معلولا لغيره لان
المحتاج الى العلة هو المجموع لا الاجزاء ولا نسلم
من احتياج الكل الى شيء احتياج اجزائه اليه
فان كل مركب سواء كان تركيبه من الواجبين
او الممكنين يحتاج الى جزئه مع استحالة احتياج
الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الاجزاء علة فاعلية

حتى لا يلزم كون الشيء علة لنفسه منه



للكل اولا و اثبت سلمه في رسالة لاثبات
الواجب منع وجوب كون الفاعل المستقل
في المجموع فاعلا لكل جزء مستندا بان التركيب
من الواجب والممكن ويحتمل ان يكون
وجه منع استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه
على الاول لجواز ان يكون العلة هو المجموع
الملحوظ من غير ارتباط والمعلول هو المجموع
الملحوظ مع الارتباط وتفصيله في تلك
الرسالة ايضا اقول الا يتوهم امكان منع
احتياج المجموع الى علة مستندا بانه انما
يلزم ان لو كان للمجموع وجود وراء وجو
الاجزاء بل وجوده عين وجودات الاجزاء
لكن لا يمكن منع احتياج السلسلة الغير
المتناهية الى علة سوى علل الاجزاء كما
اورده بعض المحشين في تلك الرسالة

الرسالة مستندا بانه ليس للسلسلة وجود
غير وجودات الاجزاء وليس لها امكان
غير امكاناتها فلا يكون لها علة سوى علل
الاجزاء فاذا وجد الاجزاء بعللها فهي بعينها
علة السلسلة اما بيانه فيحتاج فيه فقط لان الكل
امكانا وليس شيء من اجزائه امكانا حتى
يكون امكان الكل مجموع امكانات الاجزاء
وكذا في السلسلة المفروضة لان للمجموع من
حيث المجموع احتياجا لكل جزء من اجزائه
وان لم يكن بين الاجزاء ترتب واحتياج
وفي صورة الترتب يحتاج من وجهين
بواسطة وبلا واسطة فلا بد للكل من امكان
يكون منشأ لهذا الاحتياج والامكان كيفية
نسبة الوجود فلا بد من وجوده ايضا
حتى يكون هذا الامكان كيفية نسبته وليس هو



وجودات الاجزاء لان كيفية تشبه
هي امكانات الاجزاء واثرها احتياجات
الاجزاء المستلزمة لاحتياج الكل بواسطة
ولا يقال كون الامكان كيفية لشئ يقوم
الوجود لا الوجود الثابت وتقدمه على
الثابت كالتقدم لانه لابد له من مصداق
ومصداقه الوجود الثابت وقد سنح لي
هذا الجواب حين نقل الاستاذ هذا الدليل
للتوحيد ومنع بعض من الحضار احتياج
الكل مستندا بالسند المشهور المذكور فقرر
الاستاذ كلامي لا يقال قد يكون حكم
الكل المجموعي مخالفا للكل الافرادي بجواز ان
يكون مجموع الامكانات علة لحاجة الكل
تلك الحاجة بين الاجزاء وليس شيء منها فيكون
مخالفا حكم الكل المجموعي للكل الافرادي في هذا



في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون
حكمه احكام مجموع الاجزاء وفي الحقيقي قد يكون
مخالفا بان يكون للمجموع حكم ليس مجموع احكام
الاجزاء وههنا كذلك لان للكل حكما هو
[illegible] حكم آخر هو احتياج
[illegible] احتياج الاجزاء
[illegible] ممكنات ليست
[illegible] ود من الاحكام
[illegible] حقيقيا لان
[illegible] وجوده وليس
[illegible] الاحتياج
[illegible] الا والظاهر
ليس [illegible] تامل فيه ثم لا يذهب عليك ان
سلسلة الممكنات لما كانت لها وجود وراء و
جودات الاجزاء ففيه هذا الوجود لا يجب ان



في غير المركب الحقيقي انما هو بان يكون
حكمه احكام مجموع الاجزاء وفي الحقيقي قد يكون
مخالفا بان يكون للمجموع حكم ليس مجموع احكام
الاجزاء وههنا كذلك بان للكل حكما هو
مجموع احتياجات الاجزاء وحكم اخر هو احتياج
الى الجزء مع قطع النظر عن احتياج الاجزاء
بعضها الى البعض فظ ان الاحكام ليست
مركبة حقيقية وليس الوجود من الاحكام
حتى يلزم كون الكل المجموعي مركبا حقيقيا لان
المراد من حكم الشيء ما يتفرع على وجوده وليس
الوجود كذلك لكن يبقى الكلام في الاحتياج
هل هو من متفرعات الوجود ام لا والظ انه
ليس منها تامل فيه ثم لا يذهب عليك ان
سلسلة الممكنات لو كانت لها وجود وراء و
جودات الاجزاء ففيه هذا الوجود ولا يحتاج ان



يكون علة لاجزائها لان الاجزاء ليست وجوداتها
جزء لهذا الوجود بل للكل بل وجودات الاجزاء
وان كانت ممكنة لحاجتها الى العلة في حكم وجود
الواجب بجزء من المركب في عدم احتياجها
الى علة وجود المركب فيجوز ح ان يكون جزء
المركب علة له ولا يلزم علية الشيء لنفسه لان
وجودات الاجزاء قد وجدت علتها وكم من
ان الجزء علة للوجود الخاص للمركب
قد اشير اليه في الاية في القول كونها اشارة
باعتبار كونه دليلا عقليا واما باعتبار كونها
دليلا نقليا فصحيح لان لفظ لو في قرينة
موضعه وضعه لامتناع الاول لامتناع
الثاني ويحتمل ان يكون الاشارة الى قبل
ان لا يكون المراد من الآلهة الخالق بل
الواجب او المعبود لكن الملايم للثاني

ادلة التوحيد

[illegible] والعالمين لتعدد الالهة
الا الواجب او المعبود ويحتمل ان يكون
الاشارة باعتبار ان المراد حصر الخالق
والالهة ينفي الجميع ونفي الجميع لا يستلزم
الحصار في واحد لاحتمال الاثنين الا ان
الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان
الاثنين بلا فرق او الطريق الاولى وذلك
لان الواجب اذا تعدد وكان اكثر من اثنين
فاما ان يكون عدده فردا او زوجا فعلى الاول
يكون الزائد بواحد جانبين الممكن كالآخر (?)
الاثنين مثلا لو كان الخالق ثلثة فلو احد
واحد منهم الوجود ويريد الاثنان العدم
لانحصار معلولية الممكن في الوجود والعدم
فلو استحال عجز الواجب الواحد مع التعدد فاما
ان الواجبان الآخران فاستحالة عجزه

ادلة التوحيد



على تقدير كونه اثنين بطريق الاولى لتساوي
الطرفين وقس عليه حال كونه زوجا لانه اما
ان يكون عدد المزيدين للطرف الاخر اولا
فعلى الاول ظاهر وايضا انه يشمل في الاثنين
وعلى الثاني استحقاقه الحكم بطريق الاولى في
الاثنين تم كلام القاضي في تفسير الاية وصدق
بالحكم بعد وان استثناء لعدم شمول ما قبلها
لما بعدها ودلالته على ملازمة النفي والكون
الالهة فيهما دونه والمراد ملازمته لكونهن
مطلقا او معه انتهى اقول والتفصيل انه
لو حمل الا على الاستثناء وكان حاصل المعنى
لو وجد الالهة ولم يوجد الله تعالى لفسدتا لزم ان
لزوم الفساد انما هو على قيد المقدم فقط
وهو عدم وجوده تعالى عن ذلك كما هو
الاصل في المقيدات من كون محط الفايده

الفايدة هو القيود وعلى تقدير ارادة نفي
المقيد او مجموع المقيد والقيد فاللازم
بعد انتفاء التالي انتفاء الالهة المقيدة لا
مطلقا وانتفاء المجموع من حيث هو مجموع
لا انتفاء الالهة وامّا اذا حمل على الصفة كان
المعنى لو وجد الهة غير الله لفسدتا وذلك
يتصور في صور ثلث احديها ان يوجد
الهة ولم يوجد الله كما في الاستثناء وثانيها
ان يوجد الهة وكان الله موجودا ولكن
لم يكن جزءا من الالهة المفروضة وثالثها
ان يوجد الهة وكان الله موجودا وجزءا
ايضا من الالهة المفروضة فالمقدم وجود
الهة في ضمن احدى هذه الصور التي لا مزيد
عليها فانتفاؤه بانتفاء جميع هذه الصور
وهذا هو المنطوق والموافق لما ادعاه

بقاء احتمال ان يوجد آله اوجد بغير اقتداره
فمدفوع لان الكلام في التوحيد بعد حفظ
وجوده تعالى فيلزم وجود آلة ايضا لوجود
الثالث عند وجود الاثنين كما هو المقرر وا
حديثا من ان الشيء لا يشتق الا وقد يتلخ
وهذا الحمل يأمنه عن توهم التخلف في بعض
الصور في الحمل المشهور كما تشاهد في المواد
فالحصر في المذكور اولا وقد نفى باقسامه
مع انه مشترك في الصورتين والظاهر منه
خلل آخر في حمله على الاستثناء لانه حينئذ يلزم
نفي تعدد الآلة على تقدير عدم الواجب
مع ان وجوده معلوم مقرر محفوظ في هذا
المقام والكلام في توحيده بعد حفظ وجوده
فلا يفيد لانه حينئذ يكون كلاما على التقدير مع
انه على اصل محط كون الفائدة في المقيدات

المقيدات هو القيود وكان حاصل المعنى على
تقدير الحمل على الصفة لو وجد غيره تعالى لفسدتا
فلم يبق احتمال وجود آلهة واجد ايضا لا مع الله
ولا بدونه وهذه فائدة جليلة فتأمل لعله
فان له مجالا قوله يستلزم امكان التخالف اه
يعني يمكن ان يريد احدهما وجود زيد في وقت
والآخر عدمه في ذلك الوقت والا يلزم عجز
الآخر اذ لا مانع عن تلك الارادة الا ول
ضرورة انه ممكن في نفسه فان وقع لزم وقوع
احد الامرين وهو اجتماع المتنافيين
او العجز والا لزم امكان احدهما وامكان
المحال كذا قرره قدس سره في حواشيه على
شرح حكمة العين في المقالة الرابعة حيث
اوردوا برهان المطبقين وقال الاستاذ
روح الله روحه في حواشيه هناك ان اراد

بقوله يمكن ان يريد اه المشروطة العامة
مادام الوصف سلمنا انه ممكن لكن لا نم
اجتماع الارادة وتعين لجواز زوال الارادة الاولى
الاول وان اراد المشروطة العامة بشرط
الوصف فلا نم انه يمكن اه قوله فيلزم العجز
قلنا نم وانما يلزم لو كان عدمه ممكنا حال
وجود زيد بشرط ارادة احد الواجبين وجوده
وعدمه ممتنع فلا يلزم العجز وذلك مثل ان
يق هل يجوز تعلق ارادة الواجب بعدم
زيد بشرط وجوده بل بشرط ارادة وجوده
ام لا فان امكن يلزم اجتماع النقيضين
والا فيلزم العجز فينتقض الدليل على تقدير الوحدة
ايضا نعم في وقت وجود زيد يجوز تعلق
الارادة بعدمه بان يزول وتحقق العدم
بدله كسكون الاصابع للكاتب وقت الكتابة

الكتابة لا بشرط الكتابة قوله واما الثاني
والثالث اه اما الثاني فلاستلزامه اجتماع
النقيضين يستلزم ارتفاع النقيضين
ايضا وكذا الثالث يستلزم ارتفاع النقيضين
وارتفاع يستلزم اجتماع النقيضين ايضا وذلك
فان رفع كل واحد من النقيضين يستلزم
وقوع الاخر وكذا وقوع كل واحد يستلزم رفع
الاخر فكل من الثاني والثالث يستلزم
كلا من الاجتماع والارتفاع وعلى الثالث
يلزم العجز ايضا بل على الثلاثة ايضا قوله فالجواب
انه لا يخ اه اقول هذا الجواب يكون دليلا
آخر واما تنزيل الآية الى هذا الدليل فيأبى عنه
قوله تعالى لفسدتا لان اللازم على هذا التقرير
اما توارد العلتين المستقلتين على
واحد او عجز الواجبين عن التاثير بالاستقلال



او عدم خالقية احدهما و في شيء منها لا يلزم
شيئا وهي الجمل ان التقدير الاول فانه يلزم فيه
على الاحتمال الثاني والثالث فسادا وهي الكلي
لا يخفى على المتأمل انه على ما قررناه اخر الكلام
اليه يلزم امكان الف و لكن هذا الجواب
لئلا يكون كلاما على السند يجب ان يقرر
هكذا لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف
او لا فعلى الاول يكفي ذكره المستدل الاول
وعلى الثاني يكفي ذكرنا فيلزم الف في بعض
الاحتمالات ايضا فيتم الجواب اخر ابطال
عدم التخالف والزام التخالف فالفساد لازم
لما ذكر الى على طريق انه ممكن لا انه واقع كما
في بعض الاحتمالات ايضا والحق ان لزوم
الف وعلى كلا التقديرين في بعض الاحتمالات
لا كليا فلا ترجيح لحجته ولزوم امكان الف

الف وعلى تقدير التوافق في التقدير الاول
فقط و اما في الثاني فبعد ما ابطل التوافق
وعدم التخالف لزم وقوع التخالف ولهذا
فالكلام كما ذكره او لا بلا زيادة ونقصان
فالقول بهذا بان الفساد لازم بطريق الامكان
لا انه واقع بناء على انه قرر الدليل هكذا
لو تعدد الواجب فاما ان يمكن التخالف
او لا فلو ابطل الشق الثاني هو الشق
الاول الذي هو امكان التخالف والا
فلو قرر ثانيه لو تعدد الواجب فاما ان يتوافقا
او يتخالفا والثاني باطل فيلزم وقوع
التخالف فيلزم وقوع الف واو قيل فبعد
ما امتنع التوافق يلزم التخالف فلا يلزم
امكان التخالف فلا يرد ان اللازم
الف ولا الفساد وهذا الاول ثم اعلم ان



اذ لو كان محالاً لو كان اللازم احد الامور المعدودة
التي كل منها محال للمستدل ان يجعل التالي احد
تلك الامور مرددا ثم يقول وكل منها باطل
وان كانت تلك الامور متفاوتة في ظهور
الاستحالة وخفائها وان يجعل التالي احد
تلك الامور معيناً نظراً الى استحالة الاخفى
الاخر المتروكة وان يجعل كل واحد منها
نظرا الى استحالة كل واحد منها وان يجعل
رفع كل واحد منها نظرا الى استحالة رفعه
مع ان احد الامور المذكورة لازم وفيما
نحن فيه جعل التالي فساد العالمين
باوضح ظهور فساد توارد العلتين
المستقلتين واستحالة العجز العرفي سواء
كان العجز بان لا يستطيع ان يريد نقيض
ارادة الآخر او يريد ولا يوجد مراده

مستبهما وبيانه ان في صورة التوافق وعدم
التخالف بين الواجبين وكذا في احدى
صورتي التخالف عجز عرفي واما في اخرى منهما
ففساد وعجز معا وفي صورتين اخريين
فساد مع وجود العالمين ففي قوله تعالى
لفسدتا لو اريد الفساد المطلق سواء كان
مع وجود العالمين اولا يلزم اوضحية ظهور
استحالة التوارد والعجز العرفي بالنسبة
الى الفساد والعالمين بالمعنى العام المستلزم
للعجز الظاهر على اي حال كما اوضحناه في كل شبهة
الى لقمة وفيه توقف بل العكس ظاهر وفيه تسلّي
اذا جعل التالي الفساد فلا في ضمن اجتماع
النقيضين ثم في رفع التالي الثاني لحكم
الحس كان لا يثبت في الاحساس لحكم
التالي الاول لان الفساد في ضمن اجتماع



مع الوجود و لا ينافي ان يقال بل استحالة
استحالة اجتماع النقيض لا يخالف الحس
ثم اعلم انه على اي تقدير من التوافق والتخالف
يلزم استغناء المعلول عن كل منهما بسبب الآخر
فلا يكون شيء منهما محتاجاً اليه بخصوصه
و توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل
وان جوزه بعضهم لكن الشارح حقق في
شرح التجريد بانه محال كالمجتمعين
بالدليل المذكور لعدم احتياج المعلول بخصوص
شيء منهما مع ان ما نحن فيه ليس من
على البدل بالمعنى الذي ذكروا فانهم ارادوا ان
يكون العلتان بحيث اذا وجدت
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء
نعم لو كان المراد وجود الشيء بدلاً سواء

سواء كان وجود ذاته بدلاً او لا لكان
منه والظاهر هو هذا ولكن لا مخلص عما ورد
الشارح من الاستغناء فعلى هذا كان الانسب
ان يجعل الشارح الاستغناء عن الله تعالى
لذاته على اي حال كي يبين ظهور استحالته
كي يظهر من جعل الشارح اياه منشأ والتعليل فتامل
قوله لو اراد الاستقلال اه اي لو اراد
الشيء بالاستقلال بدون الاستغناء
عن الآخر ولم يحصل ذلك الشيء بارادته
كي لا يحصل الشيء بالعلة الناقصة وفرق
بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء
بالاستقلال ولا يتوهم مع انه لا يخفى
على المطلع انه على مذهب من يقول
بالوسائط وصدور الواحد عن الواحد
كما هو المقرر من محققي الصوفية والحكماء



يلزم العجز في غير المعلول الاول لان كلا من
المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا
نظرا الى ذاته فيشمل استقلال القدرة لجميعها
وبعدم القدرة بالاستقلال على بعضها بعد
صدور واحد اولا لا ينافي شمول القدرة
عليها وصدور كل منها بالاستقلال في مرتبة
اجتماع النقيض وارتفاعهما فان المقدور
والممكن كل من المقدورات لا الكل
المجموعي كما مر تحقيقه في اخر مبحث قدم العالم
حيث نقلنا شبهة ان جميع المقدورات
الممكنة بحيث لا يتصور اما ان يكون متناهية
او لا النقض لكن يبقى الكلام في المجموعات
المتناهية فانها ممكنات ويمكن ايضا ان
يلتزم ذلك مع قطع النظر عن ان كلا من
المقدورات يجوز ان يكون معلولا اولا

اولا فانه لا نقص فيه لكون المعلول الاول
مقدورا بالاستقلال والبواقي مقدورات
له تعالى بالواسطة معلولة بلا واسطة او بواسطة
واحدة او بوسائط لا بواسطة امر لم يكن
معلولا ولا مقدورا له قوله لا بطريق حلول
الشيء اه اما الحلول بطريق حلول نحو واحد
بمقوم لذلك الاخر كما جوزه الامام وقد صرح
به في حصر اقسام الجواهر في الخمسة فلا يجري
في نفيه شيء مما ذكره ههنا قوله اما ان يقولوا
بحلول ذاته في المسيح اه يؤيد حلول الذات
في البدن النصارى تدرع اللاهوت
بالناسوت المراد بالناسوت التي في
الانسانية وكذا قولهم صلب الناسوت
ورفع اللاهوت قوله فقال عيسى من
رأني فقد رأى الحق واستقال هذه الكلمات

الكلمات كثيرة في كلام المحققين من الصوفية
من هذه الامة مثل ما نقل عن سلطان العارفين
ابا يزيد البسطامي قدس الله اسراره
كقوله ليس في جبتي سوى الله وسبحاني ما اعظم
شاني وما نقل عن برهان الموحدين وامام
المتقين امير المؤمنين علي ابن ابي طالب
كرم الله وجهه في بعض خطبه انا الذي
يكلم موسى في طوره وامثاله كثيرة قال
في الصحائف وجاء في الانجيل يوحنا في
الاصحاح الرابع عشر هكذا يا فيلقوس
من يراني ويعاينني فقد راى الاب
الى اخر النقل بلا تفاوت الا بعد قوله
وصدق من امن بابي وابي فانه هاهنا
كما يرى وهناك وصدق انه بابي وابي
بخواته قليل مع امكان التوفيق في

في بعضه ثم يفهم منه ان الاب بل ليس [illegible]
قوله كانوا يسمون المبادي بالاباء الخ
ويدل عليه قول عيسى عليه السلام اني ذاهب
الى ابي وابيكم ليبعث لكم الفارقليط الخ
قال وابيكم فانه بالاتفاق لا يقول احد
بحلوله في عيسى عليه السلام الفارقليط
بالفاء ثم الراء المهملة المكسورة ثم القاف
الساكنة ثم اللام المكسورة ثم الياء ثم
الطاء ثم الالف المقصورة لفظ عبراني
ومعناه الفارق بين الحق والباطل
قوله لجبرئيل في صورة دحية الكلبي اه يظهر
من تمثيلهم انهم قائلون بتجرد جبرئيل وعدم
كونه جسما كما يقول به الحكماء من انه جوهر
مجرد وهو العقل الفعال [illegible]
جبرئيل والا لم يطابق المثال والممثل الا بالتاويل البعيد



وجه التغير الحادث من الحقيقية والاضافية

وينبغي الكلام في انه اذا كانت الاضافات
خارجة عن الحكم المذكور ولم يجر الدليل فيه
فلا حاجة الى هذا البيان المؤدي الى صحة
عدم التغير وذلك بان التغير ليس في ذاته
بل في طرفها المصحح لدخولها في الحكم المذكور ظاهرا

قوله لابد ان يكون من صفات الكمال
والا يلزم اتصافه تعالى بالنقص قوله لعدم تمام
حال الحلول اه اقول لا ينفع مسبوقية الكل بالكل
لانه لو كان كل منهما كمالا مثلا فلو لم يتصف
في وقت من الاوقات باحدهما يلزم النقص
في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف
كله بجميع الكمالات المترتبة في كل وقت
وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال
شيء من تلك الكمالات والا يلزم النقص
بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت وقد
ذكرنا فيما سبق ايضا قوله وذلك لان
التبدل اه دليل وجه لصحة التبدل
والتغير وبيان لكيفيته على وجه لا يلزم المحال
المذكورة لا لوقوع التبدل الا انه ظاهر ولانه
لا يكفي بيانه بل انما يصح ان يكون وجها



قوله لابد ان يكون من صفات الكمال اه

وال…

شئ من …

بانتفاء ذلك الكمال … وقد

قررنا فيما سبق ايضا قوله وذلك لان

التبدل اه دليل ووجه لصحة التبدل

والتغير وبيان لكيفية على وجه لا يلزم المحال

المذكورة لا لوقوع التبدل لانه ظ ولانه

لا يكفي بيانه بل انما يصح ان يكون وجها

وجها لتعميم الحادث من الحقيقية والاضافية

بان يقال يقدر القدر من التغير المخرج عن الحكم

المذكور لان التغير ليس فيها حقيقيا كما

وانت ساكن غير متغير ثم الفرق بين الصفات

الاضافية والحقيقية التي يلزمها الاضافة

انه في الاضافة يتغير طرف الاضافة وان

لم يتغير نفسها وفي الحقيقية المذكورة لا تتغير

لا في نفسها ولا في طرفها لانه لا طرف لها

واما التغير في طرف الاضافة اللازمة لها

تغيرها بالوجه المذكور فهي مخرجة عن الحكم

ويبقى الكلام في انه اذا كانت الاضافات

خارجة عن الحكم المذكور ولم يجر الدليل فيه

فما الحاجة الى هذا البيان المؤدي الى الصحيح

عدم التغير واما بان التغير ليس في ذاتها

بل في طرفها المصحح لدخولها في الحكم المذكور نظرا

في الذات بل كان الواجب ح ان يقول
بان فيها تغيرا في الجملة ولا اقل من انه
يوجد في الطرف وان قرر انه جواب لسؤال
مقدر وهو ان يقال كيف تخرج عن الحكم
والدليل جار فيه فيكون حاصل الجواب
تسليم جريان الدليل لكن في عدم تغيرها في
ذاتها وهو واقع وان اثبات التغير انما
هو في الطرف فيرد ان مقتضى الدليل ان
كان عدم التغير في ذات الصفة فقط فلا
يلزم خروج بسبب التغير في الطرف وان كان
مقتضى الدليل عدم التغير بوجه من الوجوه
ذاتا او طرفا فلا وجه لتسليم جريان الدليل
والقول لا يبقى بعد هذا وجه لايراده لعو
لا يليق بهذا الدليل اه لم في جوابه فايده
جديده على وجه قوله بل قد ندعي اه لكان

متوجها

متوجها على قوله بان الاضافات ليست
من صفات الكمال انه يجب ح ان لا يتصف
بها الواجب لعدم اصلا والحال انه متصف
بها في الحال اضرب عنه بقوله بل قد ندعي اه
حاصله ان الوجود الازلي للاضافات
لاستلزامه قدم الممكنات المستلزم لعدم
اختصاص الواجب بالقدم الزماني الحقيقي
فلا يتصف بها الواجب لعدمها الوجود
الحادث لها فلم يستلزمه قدم الممكنات
فلا اتصاف به كمال فيتصف به اقول لعد
ما مر لا يخفى عليك ان الازل ليس زمانا محدودا
حتى يكون بعده زمان الحدوث فيتعين
للحدوث اول متعين بل معنى الازل كما قرروا
هو الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ
فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون

زمان حدوث فلكل زمان حدوث قبله
زمان حدوث اخر فاذا وجد خالقية زيد
في هذا اليوم مثلا واتصف الواجب تعالى بها في
هذا اليوم لزم النقص في الامس لعدم اتصافه
بها في الامس واذا اتصف في الامس لزم
النقص لعدم اتصافه تعالى بها قبله وهكذا
فكل زمان الحدوث قبله زمان هو ايضا
زمان الحدوث وعلى تقدير تحقق اول زمان
الحدوث يبقى النقص بانتفاء الاضافات
بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني
بعده وهو قوله على انه يمكن ان يبقى وجود
العالم في الازل الممتنع اه فان امكان وجود
الحادث يستلزم تحقق اضافته في وقت معين
فيلزم النقص قبله وبعده ايضا اذا انتفى
فالحق في الجواب ان يلتزم قدم الاضافات

الاضافات واتصاف الواجب بها ازلا وابدا
وان يقال لما لم يكن الاضافات لكونها صفة
الواجب زمانية كان نسبتها الى جميع الازمنة
على السواء فتحققت في الازل والابد الى وجود الحادث
في وقته كما قال من يقول ان علمه تعالى حضوري
بحضور جميع الموجودات وايجاده كل في
وقته وقد مر منا مثله على تقدير ان يكون
العلم اضافة فتفكر ولا تتبع الهوى قوله
يطلق الاتحاد على ثلثة اه اشار الى ان الاتحاد
الذي يستدل على انتفائه ههنا هو هذه الثلثة
في صحة الاتحاد بوجه آخر [illegible] جوزوا
حلول مجرد في جوهر مجرد آخر حيث يحتمل ان
يحتاج الحال الى المحل ولا يكون الحال جزءا
في الاول وان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر
وان يكون مقوما للمحل ولا يكون المجموع المركب



جنس فعليك بالبد او اصطلاحات اخر قوله وبعد ما
الاحتياج او الانفعال اه ان منع الانفعال
بين الاجزاء المادية للمثال الكثيف يمكن العدول
بتقدم انفعال العناصر بعضها عن بعض
وفيضان الصورة النوعية على المواليد
تابع للمزاج التابع للانفعال والكتب
مشحونة به ولم ينقل عن احد منع ذلك
فيه وان منع الانفعال بين الاجزاء المادية
للمثل له مع تسليمه المثال فليس من المحقق
بعد والطاهر من اقسام الالحاد وكم ممن
اشارة اليه بتاويل قوله او الجوهر الممكن
المستغني عن المحل اه قال السيد قدس سره
في حواشي شرح حكمة العين نقلا عن شرح
لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان
البعثة الاول الموجود الغني عن المحل والواجب

والواجب تعالى جوهر بهذا المعنى الثاني الماهية
التي اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وبهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية
والشيخ ذهب الى ان وجوده تعالى عين
ذاته فلا يطلق الجوهر بهذا المعنى عليه والثالث
الى ان وجوده زايد فيثبت وله الثالث
القابل للصفة والحكماء اتفقوا على انه تعالى
ليس جوهرا بهذا المعنى بناء على استحالة
قيام الصفات بذاته تعالى الرابع الشيء
يتعاقب عليه الصفات والحكماء على امتناع
تعاقب الصفات على ذات الواجب
اجمال ما فصله هناك وقد يطلق الجوهر على
الذات والحقيقة الفرق والاخفاء في تناوله
للواجب انتهى بعبارته والمعنيان اللذان
ذكرهما الشارح غير المعاني الخمسة المذكورة



ثمانية سبعة قوله وقد صرح بكونه جهة العبد
تع وتقدس حقيقة من غير تجوز لج قال
حجة الاسلام في كتابه المسمى بفيصل التفرقة
بين الاسلام والزندقة بعدما بين حد التأويل
في الآيات والاحاديث بحيث لا يلزم منه
الكفر ان ابعد الناس عن التأويل احمد
ابن حنبل رضي الله تعالى عنه ثم قال قد سمعت
الثقات من ائمة الحنابلة ببغداد ان
احمد رحمه الله تعالى صرح بتأويل ثلث احاديث
فقط احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود
يمين الله في الارض والثاني قوله عليه
السلام قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن والثالث اني لاجد
نفس الرحمن من جانب اليمن ثم قال وانما
اعتصم احمد رحمه الله على تأويل احاديث الثلثة

الثلثة لانه لم يظهر عنده الاستحالة الا في هذا
القدر لانه لم يكن ممعنا في النظر العقلي ولو
امعن له ذلك في الاختصاص بالجهة فوق
وغيره مما لم يأوله والاشعري والمعتزلة
زيادة بحثهما جاوزا الى تأويل ظواهر كثيرة ثم
قال ويقول الحنبلي لا برهان على استحالة اختصاص
الباري تعالى بجهة فوق ويقول الاشعري
لا برهان على استحالة الرؤية وكان كل واحد
لا يرتضي ما يذكره الخصم ولا يراه دليلا قاطعا
وكيف ما كان فلا ينبغي ان يكفر كل فريق خصمه
بان يراه غالطا في البرهان نعم يجوز ان يسميه
ضالا او مبتدعا اما ضالا فمن حيث انه
ضل عن الطريق عنده واما مبتدعا فمن
حيث انه ابتدع قولا لم يعهد من السلف
التصريح به او من المشهور فيما بين السلف

ان الله سيرى فنقول القايل لا يرى بعد
وتصريحه بتاويل الرؤية بل ان ظهر عنده ان
تلك الرؤية معناه مشاهدة القلب فينبغي
ان لا يظهره ولا يذكره لان السلف لم يذكروه
ثم قال ولكن عند هذا القول الحنبلي اثبات الفوق
الله تع سبحانه مشهور عن السلف ولم يذكر
احد منهم ان خالق العالم ليس متصلا ولا
منفصلا ولا داخلا ولا خارجا وان الجهات
الست خالية عنه وان نسبة جهة الفوق
اليه كنسبة جهة التحت اليه فهذا هو
قول مبتدع اذ البدعة عبارة عن احداث
مقالة غير ماثورة عن السلف ثم قال في جواب
وعند ذلك يتضح لك ان لهذا مقامين
احدهما مع عوام الخلق والحق فيه الاتباع
والكف عن تغيير الظواهر راسا والحذر عن

قوله فهذا هو اه اي القول بان خالق العالم ليس متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه آه قول مبتدع وحال ان هذا من اصول الدين ... وتطرق الشبهة ... بدعة على ما هو المشهور عند كرامة ... الا ان ... عفى عنه الرحيم

عن ابداع التصريح بتاويلات لم يصرح به
الصحابة وحسم باب السوال راسا والزجر
عن الخوض في الكلام والبحث واتباع ما
تشابه من الكتاب والسنة كما روي عن عمر
رضي الله عنه انه سئله سايل عن آيتين
متعارضتين فعلاه بالدرة وكما روي عن
مالك رحمه الله انه سئل عن الاستوى فقال
الاستوى معلوم والايمان به واجب والكيفية
مجهولة والسوال عنه بدعة المقام الثاني
بين النظار الذين اضطربت عقايدهم
الموروثة فينبغي ان يكون بحثهم بقدر الضرورة
وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ولا ينبغي
ان يكفر بعضهم بعضا بان يراه غالطا فيما
يعتقده برهانا فان ذلك ليس امرا هينا
سهل المدرك اقول التفرقة بين حكم المعتزلة

اي اسهل التعلم

بتأويل الرؤية بالمشاهدة القلبية وحكم
الاشعري بتأويل الجهة حتى يكون الاول
بدعة دون الثاني كما قال الجلبي وغيره
والذي يفهم من كلام الامام مما ان المعتزلين
ان التأويلات التي لم ينقل من السلف
فالقول بها مع العوام بدعة ممن اين انهم
ان المعتزلي يقول بتأويل الرؤية عند العوام
ولو سلم انهم يقولون عند العوام فالقول
بتأويل الجهة ايضا مصرح عند العوام قوله
ولا نطمع فيكم احداً اه اي لا نطمع في كلكم
ومحاجتكم قوله الا يحصل بالمحاذات
والقرب ح وعدم القرب المفرط وعدم
البعد المفرط وعدم وساطة جسم كثيف
بين الرائي والمرئي وكون المرئي مضيئا اما
بذاته او بغيره وكونه كثيفا بحيث يمنع

مبحث الرؤية

الآية في سورة الحشر

من نفوذ الشعاع في الاجرام اي كالهواء
الشفاف وبعد هذا الكلام فالرؤية اما بخروج الشعاع
عن البصر سواء كان مخروطا مصمتا او مخروطا
مركبا من خطوط او خط يتصل في المبصر رأسه
قاعدة المخروط والقاعدة على اي تقدير على سطح
المبصر وهذا كلها مذهب الرياضيين على
الاختلاف ومنهم افلاطون واما بالانطباع
اي انطباع صورة المرئي في الجليدية ثم في مجمع
النورين ثم في حس المشترك كما هو مذهب
الطبيعيين ومنهم ارسطو واما بتكيف الهواء
المتوسط بين الرائي والمرئي بكيفية الشعاع
الخارج عن البصر فيكون آلة للابصار كما هو
مذهب طائفة من الحكماء واما باضافة اشراقية
بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع
الموانع كما ذهب اليه الشيخ المقتول وقال الشا

المحقق في شرحه للهياكل ان الكل من الرياضيين
والطبيعيين حجج ومناقضات لاجلها وعنت
الفارابي له رسالة الجمع بين رأيي ارسطو
وافلاطون الى ان غرض كل منهما التشبيه على
هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من
التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة
الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين
لضيق العبارة ثم قال وهذا قريب مما اختاره
المصنف اي الشيخ المقتول من ان الابصار انما
هو باضافة اشراقية بين النفس المدركة
مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع
انتهى فيرجع مآل المذهبين ايضا الى الاضافة
المذكورة وليست الاضافة المذكورة الا العلم
فان الابصار انما يتميز عن العلم عند القائلين
بان العلم اضافة بان الابصار مشروط بالمقابلة

بالمقابلة دون العلم فان الاضافة المذكورة
عند انتفاء المقابلة هي العلم وقال شارح
التجريد لا نزاع للنافين في جواز الانكشاف
التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام
الصورة من المرئي في العين او انفصال
الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او
رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا آخر من المعرفة
فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع
آخر من الادراك فوق الاول نسميها
الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة
ومكان فمثل هذه الحالة هل يصح ان تقع
بدون المقابلة وان يتعلق بذات الله
تعالى المنزه عن الجهة والمكان ام لا

عليك ان كلام الشارحين يقرب النزاع
الى النزاع اللفظي لان القايلين بالانكشاف
التام لا يقولون بحد معين للانكشاف
حتى لا يكون ما فوقه من الانكشافات
انكشافا تاما وكذا القايلين بالرؤية
لا يقولون بتأثير الحدقة والانطباع ولا
بخروج الشعاع او بوجه اخر من الوجوه
المذكورة للرؤية فالاولى ارجاعها الى النزاع
اللفظي واقتداء اعلم بحقايق الاشياء قوله ولا
يلزم من كون تلكما وكذا لا يلزم من كونهما
شرطا في ادراك الجسمانية ان يكون شرطا
في ادراك المجردات ولا يبعد ان يراد
من هذه النشأة نشأة الجسمانية ومن
النشأة الاخرة نشأة المجردات فانها
مجردة اجتماعا او افرادا قوله كالاصوات

والطعوم والالوان لم تقدم ان الكلام مبني
رفع السبق وانه في مقام تحقيق الفرق الحاصل
فارجع اليه قوله الاول ان سؤال موسى عم
الرؤية لم اجابت الاشاعرة عن منع كون
الرؤية ههنا بمعنى الابصار لجواز ان يكون
بمعنى العلم بوجوه الاول انه لا يكون الجواب
ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي
الرؤية لا العلم الضروري باجماع المعتزلة ولو
يمكن ان يقال في الجواب عن السؤال بالعلم
الضروري بنفي الابصار اشارة الى انه لم
يبق لموسى من مراتب العلم ما فوقه الا
مرتبة الابصار فطلبه العلم كانه طلب الابصار
لانه لم يبق من مراتب العلم شيء فاجابه
تعالى بقوله لن تراني بمعنى نفي الابصار
اشارة الى ادب موسى عليه السلام والثاني

انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه علما
ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل
لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد اقول يمكن
ان يبقى من مراتب العلم الضروري [illegible]
فيجوز ان يطلب مرتبة فوق ما حصل له
وان لم يبق في نفس الامر مرتبة فوقه سوا
علم موسى بعلو مرتبة علمه فيكون طلبه
اشتياقا واظهارا للشوق والطلب به كما
في قصة عليه الصلوة والسلام او لم يعلم فيكون
طلبه استيفاء والتحصيل مرتبة اخرى وعدم
العلم بهذا القدر لا يقدح في امر النبوة كيف
وقد قال من هو افضلهم صلى الله عليه وسلم
وعليهم ما عرفناك حق معرفتك في حال الجواب
بقوله لن تراني على التقدير بن على ما قلنا
ط والثالث انا لو كانت بمعنى العلم لكان

لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا
اقول يمكن ان يبقى ما استقرارا الرؤية
للعلم استقلال النظر المرتب عليها بالى [illegible]
اما في النظر او في الى وقد منعوه بوجوه اخر
واجابوا باجوبة يطول الكلام بذكرها وتفصيلها
والشارح اشار بقوله ولا حاجة للقول بجهل موسى
اه الى جواب ما قالوا من ان معرفة الله
تعالى مما لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية
فيجوز ان يكون للاشتغال بسائر العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه
المسئلة حتى سألوها عنه وطلب العلم او
خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا لما هو
الحق على السؤال ليتبين له حقيقة الحال
واجيب بان التزام ان النبي المصطفى بالـ
التكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع



ودون رجاء المعتزلة ومن حصّل طرفا من
علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء
ومن اراد الغاية تفصيل فليرجع الى الشرح
الجديد للتجريد في المقصد الثالث قوله على
استقرار الجبل اه اعترض بانه لم يعلق الرؤية
على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء
وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم امكان
الاستقرار ح واجيب بانها علقت بنفس
الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون
او الحركة والا لزم اختلال في الكلام فان قيل
استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال
السكون او الحركة ممكن في المستقبل
وعقيب النظر بدليل الفاء وان لا يرد

فلا يرد السكون السابق واللاحق فانه
قبيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
حتى يلزم من امكانه امكانه بهذا الطريق كما
بعد النقض ثبتا ولكن في الشرط بمعنى ما يتوقف
عليه الشيء واما الشرط التعليقي فمعناه
ما يتم به علية العلة وما جعل كمعنى الملزوم
لما علق به والجزء الممتنع لا يكون شرطا
لشيء وهذا القدر كاف لاستلزامه الامكان
وايضا الاستقرار حالة الحركة ممكن بان
يحصل بدل الحركة السكون اقول لا يمنع ان
يمنع امكانه لجواز ان يكون المعلق عليه
الاستقرار بشرط الحركة والا لكان في النظر
في حال الاختلال في الكلام هل يلزم ام لا
فان لزومه ليس بظاهر وليس الغرض اذا
اريد الاستقرار وقت الحركة اختلال الكلام



وأما إذا أريد الاستقرار بشرط الحركة
فلأنه بعد تسليم الاختلال في الأول يكون
في الثاني أظهر أو هما بل المراد أنه إذا قيد الا
ستقرار بالسكون اختلال الكلام مسلم وأما
إذا قيد بالحركة فلا سواء اعتبر بشرط الحركة
أو وقت الحركة فيكون الجوابين معا في الا
لي أصح في رد الجواب الثاني في نقط إلى التوهم
إلى لزوم الاختلال وعدمه ثم اعلم أنه قد يتوقف
اللزومية من مقدم ممكن لذاته ممتنع بالغير
وتال محال لذاته كما يوج إذا العدم العقل
الأول الممكن لذاته انعدم العلة الأولى
وقد بين الشارح أن اللازم منه إمكان المعدوم
العلة الأولى بالقياس إلى ذات العقل الأول
لا الإمكان بالغير فصحح الاستثناء بأن اللزوم
لكيفية امتناع الانفكاك في نفس الأمر سواء

سواء كان منشأ الامتناع ذات الملزوم
فقط مع جواز الانفكاك نظرا إلى ذات اللازم
أو ذات اللازم فقط مع جواز الانفكاك
نظرا إلى ذات الملزوم أو أمرا خارجا مع جواز
الانفكاك نظرا إلى ذات الملزوم واللازم
معا فيما نحن فيه يجوز أن يكون الأولوية
محالا لذاتها كعدم الواجب لا أن حال كل سطور
الممكن لذاته الممتنع لغيره كعدم الأول قوله
كالطول والعرض الخ بناء كون الطول والعرض
جوهرا على تركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزى
كما هو مذهب الأشاعرة والحصار المحل
على تقدير كون الطول والعرض عرضا في واحد
من الأجزاء فيلزم انقسام الجزء الذي لا يتجزى
أو في كل واحد واحد فيلزم قيام العرض الواحد
بالشخص بمحال متعددة مع انقسام الجزء

ايضا ولكن الكلام في الجزء اثباتا ونفيا
مستغن عنه وعدم انحصار المجهول في واحد
الحكم واحد ظ لجواز القيام بالكل المجموعي
ومع قطع النظر كلا كون الطول والعرض
مرئيا محل تأمل فان القائلين بوضعيتهما
لا يقولون بروئيتهما وان نقل عن البعض
فالاحتمال باق على اي حال وتنقيح في كلام
جعل الدليل الزاميا اذ اثبت منهم القول
بها قوله بل من شيء مشترك بينهما الخ
اضرب عن قوله علة مشتركة في قوله لهما
الجميع حيث بين المراد من العلة مشتركة
لئلا يرد عليه ان صحة الروية امر اعتباري
فيجوز ان يكون علته [اي الامكان] ايضا اعتبارية فان
متعلق الروية يجب ان يكون موجودا
و المتعلق غير العلة والكلام فيه ولئلا يرد

برد ان المعلول الواحد النوعي يجوز ان
يعلل بعلل مختلفة فانه لو كان الكلام في
متعلق الروية ونعلم بالبداهة انا قد نرى
شيئا من بعيد وندرك هويته من غير
ان ندرك كونه جوهرا او عرضا انسانا
او فرسا فنعلم ان ما يتعلق به الروية هو
الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الروية
مشتركة بين الجوهر والعرض لذا قيل ان
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة
فلا يتعلق بها الروية ايضا وان المدرك
من زيد في تلك الصورة المذكورة هو
خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها
اجمالي لا يمكن به على تفصيلها فان قرب

الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فلئن
يجب ان يكون لكل اجمال وسيلة الى تفصيل
اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال
ولئلا يرد انه على تقدير كون الوجود علة
الرؤية واشتراكه بين الجميع لا يلزم صحة
رؤية الواجب لجواز ان يكون خصوصية
الواجب مانعة او خصوصية الجوهرية والجسمية
شرطا ووجه الدفع ان صحة الرؤية عند
التحقيق ما يصلح متعلقا بها ضرورية بل لا معنى
لصحة الرؤية الا ذلك قوله فلم يبق الا الوجود
لم قال الامام الرازي من اصحابنا من التزم
ان المرئي هو الوجود فقط وان اختلاف
المختلفات غير مرئي بل نعلمه بالضرورة وهذا مكابرة لا تقبلها
بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
انتهى وذلك اما لان الوجود على تقدير كونه مشتركا

مشتركا معنويا كما هو مذهب جمهور الاشاعرة
والحكماء والمعتزلة يجب ان يكون امرا اعتباريا
على ما بينوه فلا يصح ان يتعلق به الرؤية
كالامكان والحدوث والبحث على تقدير حمل
الدليل الزاميا كما نقله الآمدي ونقله
الشارح بعد هذا بقوله وقيل ان الشيخ اه
لان الخصم قائل باعتبارية الوجود وكيف
يلزم عليه كون الوجود مصححا للرؤية مع مشاركة
الامكان والحدوث عنده واما لان جميع
المختلفات مرئي بالبداهة سواء كان الامر
المشترك مرئيا ايضا اولا ونقض الدليل
بصحة المخلوقية وصحة الملموسية بان
مشترك بين الجواهر والاعراض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم
صحة مخلوقية الواجب تعالى واجيب عنه

[Margin note:] بعد ما [illegible] على [illegible] وانتقال من [illegible] الى [illegible] و[illegible] كشفا بعد القدر عن التفصيل والانتقال العدم ينقص المجال [illegible]



النقض لصحة المخلوقية بانه امر اعتباري
محض لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود
وقيل واما النقض لصحة الملموسية فقوي
قال الفاضل القوشجي اقول كما ان تعلق
الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الاعتبارات
المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان
فان الامور الاعتبارية المحضة لا يكون
مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود
النقض لصحة الملموسية انتهى كلامه اقول
والعجب من هذا الفاضل انه كيف لم يفرق
بين صحة المخلوقية المقتضية لئلا يكون
المخلوق موجودا والا يلزم تحصيل الحاصل
وبين صحة الملموسية التي هي فرع الوجود

الوجود وليس المراد من الصحة الامكان
الذاتي قوله وقد ثبت وقوع رؤيته
كما يظهر من قوله وهو مستلزم لجوازه
كما سيجيء بعد بيان الاجماع على وقوع الرؤية
ان المقصود من الادلة النقلية الدالة
على الوقوع اثبات جواز الرؤية مع ان
وقوع الرؤية مطلب في نفسه كما قال المصنف
وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة
من غير موازات ومقابلات وجهة الا
ان يقال هو الغرض المقصود اثبات وقوع
الرؤية الا انه اعاد جواز الرؤية لزوم من
الوقوع لا انه مقصود بالاصالة قوله وفيه نظر
وتأمل لعل وجه النظر والتأمل ان هذا الكلام
حكاية عن المنافقين اذ يقولون يوم القيمة
لاهل الجنة انظرونا نقتبس من نوركم - نوركم



في الانتظار من المؤمنين لا ينبغي ولهذا
فسره بعضهم اي النظر والبيت بجعله متعديا
بتقدير الى ويحتمل ان يكون وجهه انه لم
ان النظر بمعنى الانتظار ويكون متعديا
بنفسه ويؤيده انه لم يجعل كون النظر
في الآية المذكورة مستعملا بالى دليلا على انه
ليس بمعنى الانتظار في الآية حيث قال
وليس بمعنى الانتظار بعلة حدة هذا ولم يجئ
افراده بالايراد وليس لخصوص الاجوبة
الآتية المذكورة في جواب المستدل
المستدل لا لخصوص الابيات الآتية ينفع
المستدل لانها لا ترفع الاحتمال فيجب
دلالة اتيان النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار
وكون النظر بمعنى الانتظار غير متعد بنفسه
وان المستدل على انه ليس في بعض الابيات

الابيات المذكورة بهذا المعنى كما في الآية
فاحتمال كون النظر بمعنى الانتظار موصولا
بالى كما في الآية باق نظرا الى الموصولية
بالى بل يحتمل ان يكون اشارة اليهما معا
توزيعا مرتبا اولا فتدبر وليس بمعنى الانتظار
لح اشارة الى منع المعتزلة على الاستدلال
والجواب عنه اما المنع فلانا لا نسلم
ان لفظ الى صلة النظر بل هو واحد الآلاء
ومفعول النظر بمعنى الانتظار وثانيا انا سلمنا
انه صلة النظر ولكن النظر الموصول بالى جاء
للانتظار وقال الشاعر وشعث ينظرون
الى بلال كما نظر الظمآن حبا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام
فوجب حمل المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
والشعث جمع الاشعث اي الحريص وقيل



وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يلوح
بالفلاح وقال كل الخلائق ينتظرون سلخ
نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون علامة
انتظار الحجيج ظهور هلال والجواب اى
انتظار النعمة عنهم ومن ثم قيل الانتظار
موت احمر فلا يصح الاخبار به ن و
كما اشار اليه الشارح على ان كون الى اسما
بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في
بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق
النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من
ائمة التفسير في القران الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكذا لم يدل الابيات
عليه لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
يرون هلالا اى يرى الظل آن مالاذا وجده
بعد الشوق وفي الثاني ناظرات الى وجهه

وجهه اقتداء او اشارة من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله
لنصرة المؤمنين وذكر بعض الرواة ان
الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر الى
قايله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن
مسيلمة فالجواب ظ وفي الثالث يرون
سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصفة للرؤية
كما قرر الفاضل لان الآية وردت مشيرة
لكم لم يحمل بعدم كونه متعديا بنفسه وجهاه
الضا وجه صحيح بناء على ما قيل وان احتمل
ان يكون في النظر والتأمل المذكورين لعدم
اشارة الى عدم تسليم كما قرر ان بها الحق
استدلال ذلك القائل بعله لان الشارح

مع يستدل ههنا قايل بهذه المقدمات
الضا وخلاصة ان النظر بمعنى الانتظار
يكون متعديا بنفسه على الاحتمال فلم يجعله
وجها وان صح بناء على ما قيل وعند ذلك
القايل لا يحتاج الى هذا او لم يكن المراد من
ايراده دليله الخاص مع قوله على وقوع الرؤية
لح ولكون الآيات والاحاديث الواردة
فيها على ظواهر حتى روى حديث الرؤية
احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله
تعالى عنهم قوله كما ترون القمر ليلة البدر
لح والتشبيه على تقدير كونه مرادا اي
هو في الرؤية اي رؤية الرب مثل رؤية
القمر مثل ان يقال رؤية الشمس مثل
رؤية القمر ولا يلزم اقوائية القمر من الشمس بل
اقوائية رؤيتها من رؤيته فانظر في التشبيه

التشبيه الذي اوردناه فانه تشبيه التشبيه
الذي في رؤية الرب الى رؤية القمر الى
التشبيه الذي فيما اوردناه في كون متعلق
المشبه اقوى من متعلق المشبه به مع كون
المشبه به اقوى منه وهو الرؤية فيهما
ولا شك ان كون متعلق المشبه اي المراد
التي هو الشمس فيما ذكرنا اقوى من متعلق
المشبه به الذي هو القمر في المثالين
اقوى فيما ذكرنا مما نقل لظ قطعا فان انوار
الشمس من القمر ليست كاقوائية الواجب
منه بل ابين منها من ذلك فتامل قوله والله
تع مع نفسه لح استدلال ثان من هذه
الآية على عدم الرؤية قوله وما قيل من التمدح
لح جواب عن الاستدلال الثاني بعد تسليم ان
لا تمدح في نفي الرؤية لطريق المغالبة واتصاف



الشرع او الاطباع وكذا التمدح في نفي
المعنى المتنازع فيه عن البعض يجب ان يكون
رفعا للايجاب الكلي وكذا التمدح في سلب
المعنى عن الكل في بعض الاوقات والى الآخر
اشار بقوله ولان عدم رؤيته في الدنيا
الخ قوله لانه لو امتنعت الرؤية الخ اقول
لا يرد في ان الامتناع لو كان لعزة
الحجاب الكبرياء لا الذات الرؤية كما هو ظ
يكون التمدح على تقدير الامتناع اشد و
اعلى واولى كما يقع في العرف حين يراد بيان
شوكة شخص ان فلانا يرقى امره حيث
امتنع ملاقاته ورؤيته ولا شك ان الامر تام
فيه امتناع الرؤية هو امتناع الرؤية
المتعلقة بذاته تعالى لذاته لا الذات الرؤية
تامل على انه قد يتمدح بنفي المثل كقوله تعالى

الارادة

تعالى ليس كمثله شيء والشريك كقوله تعالى
هو الله الذي لا اله الا هو مع ان الشريك
والمثل ممتنعان لذاتيهما قوله وما ليس الكائن
ليس بمراد الخ اعلم ان الخلاف بين الاشاعرة
والمعتزلة في افعال العباد بحسب ارادة الله
وعدمها في امرين احدهما ان الاشاعرة
يقولون كفر الكافر بارادة الله تعالى
والمعتزلة لا يقولون به وثانيهما ان الاشاعرة
يقولون ان الله تعالى لم يرد ايمان الكافر
والمعتزلة يقولون اراده ولكن لم يقع
فقول الشارح فكل كائن مراده اشارة
الى رد الخلاف الاول وقوله وما ليس الكائن
ليس بمراد اشارة الى رد الخلاف الثاني
من المعتزلة وهذه المقدمة الثانية اما
من قوله ما شاء الله كان بطريق عكس النقيض



وأما من كون كل كائن مرادًا أولًا فلأن
أحد النقيضين مرادًا لا وجه لتعلق الإرادة
بالنقيض الآخر بناءً على أن كلًا من الوجود
والعدم مما تتعلق به القدرة والإرادة
فيكون المراد من الكائن ما يعم الموجود
والمعدوم والحق أن كلًا من طرفي الوجود
والعدم في الممكن مما تتعلق به القدرة
والإرادة لأن نسبة الممكن على السواء
فلا بد من مرجح قوله على أن التزام الأول
لما كان معنى الواجب على المذهب الثاني
ما تركه مخل بالحكمة فمعنى الوجوب ليس
ليستحق بسبب تركه الذم أو أنه قدر كما
في المذهب الأول والثالث بل يكون
معنى الوجوب على هذا المذهب ترك إخلال
الحكمة لا أن ترك الإخلال واجب حتى

حتى يستفسر عن معنى الوجوب بعد نقل
الكلام في البيان في المرتبة الأولى لعدم
رعايته وجوب الحكمة والمصلحة عليه تعالى
بالمعنى الأول والثالث لا يفرق في هذا المذهب
إنما يفرق بعدم رعاية الحكمة لا بعدم الوجوب
بالمعنى الأول والثالث بل هذا المذهب
يوافق مذهب الأشعري وعلى هذا الظاهر
لكن ما في الوجه الأول أيضًا إلا أن يرجع
النزاع إلى الأمثلة مثلًا إلى كون اللطف
مما في تركه إخلال وكذا إلى كون الأصلح
مما في تركه إخلال الحكمة بل الحق في الجواب
أن يقال وليس معنى ذكر من الوجوب
لشيء ولو اصطلح فلا مناقشة كما قال
في إبطال المذهب الثالث تأمل فإن المعنى
في الثالث أيضًا أن يبقى معنى الوجوب على

ان الشك هو التقدير على نفسه بان يفعل
وعدم وجوبه عدم التقدير لا ان بعد التقدير
هل يجب ام لا كما في النذر يجب بعد النذر
ونفس النذر ليس وجوبا قوله بالنسبة الى
الشخص الخ فلا يمكن لهم ان يقولوا ان
في خلق الكافر الفقير مصلحة بالنسبة الى
نظام الكل وكذا في ابقاء الشيطان واعدائه
مصلحة وحكمة نظرا الى نظام الكل من حيث
انه كل كما يقول به الحكماء ولذلك بهت الجبائي
في جواب الاشعري والقول بالاصلح بالنسبة
الى نظام الكل واقع من الصوفية ايضا
وقول لسان الغيب الحافظ الشيرازي قدس
الله تعالى سره : در كارخانه عشق از كفر
ناگزير است : آتش كرا بسوزد گر بولهب
نباشد : ظاهر في هذا المعنى وقول اهل التحقيق

التحقيق ان العالم بدن واحد والموجودات
اعضائه وكل ما وقع في العالم تدبير مصالح
هذا البدن والقتل والافناء بين الموجودات
مثل الفصد من اليد لامراض العين مثلا
فان اليد تدرك الالم وتتأذى منه ولكن
النظم لم يوذيها قوله وترك الاشعري مذهبه
لا يخفى ان الاطلاع على خطأ مجتهد في موضع
واحد كيف يكون منشأ الاعراض من
مذهبه بالكلية او عن تبعيته فان الغلط
في موضع لا يستلزم الغلط في المواضع الاخر
وليس الاعتقاد على ان المجتهد يجب ان
يكون بريئا عن الخطأ مطلقا فان المجتهد
قد يخطئ مقرر مشهور قوله العوض على الخ
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة

الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق
بقوله يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون
عوضاً وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب.
ومن الوجوه التي يستحق بها العوض
عند المعتزلة انزال الالام بالعبد كالمرض
وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان
ظلماً والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت
المنفعة على العبد اذا كان التفويت
من الله تعالى لمصلحة الغير ومنها انزال
الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم
لان الغم بمنزلة الضرر لا الغم المستند
الى العبد نفسه فانه لا عوض فيه على الله
تعالى ومنها امر الله تعالى بايلام الحيوان
ايجاباً او ندباً كالذبح في الهدي والعقيقة
ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش

الوحشي وهذا بخلاف الاحراق او القتل
حيثيا في النار واحترق او شهد احد بشهادة
زور فقتل بسببها اما القاء الصبي في النار
فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث
اجراء العادة والله تعالى قد منعه من الالقاء
ولما منعه فصار الملقى كانه اوصل الالم
اليه فلهذا اوجب على الملقى العوض دونه
واما شهادة الزور فلان الشهود اوصلوا
بشهادتهم على الامام ايصال الالم من
جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه ح
يلزم جواز ذبحها الى جواز الكذب والخلف
اقول ان اريد جوازهما بالنظر الى ذات
الواجب تعالى مع بالنظر الى وقتيهما فمم بل اللازم
جوازهما بالقياس الى العفو المذموم فيهما
وان اريد جوازهما مطلقا او بالقياس

الى ذوات العقول فستحيلته مم فان الح ما له
قد يكون ممكنا بالقياس الى الممكن الممتنع
بالغير كما قالوا فى امكان عدم الواجب الح
بالذات بالقياس الى عدم عقل الاول الممكن
بالذات الممتنع بالغير وقد فصل المحقق
الشريف الامكان بالغير والامكان مع با
لقياس الى الغير والوجوب بالغير والوجوب
بالقياس الى الغير وكذا الامتناع بالغير والا
متناع بالقياس الى الغير بل لجواز ان يكون
الح بالذات واجبا بالقياس الى الممكن
اذا كان ذلك الممكن ممتنعا بالغير وحاصل
معنى الامتناع بالقياس الى الغير لزوم الممتنع
عدما للغير سواء كان علة اللزوم ذلك الغير
اولا ومعنى الامتناع بالغير ان يكون الغير
علة لزوم الممتنع عدما اى انه علة لتحقق عدمه

عدمه واستغنائه وعلى هذا القياس وان اردت
بعض التفصيل الى حواشيه قدس سره
على شرح حكمة العين فى مقالة الرابعة
فى اثبات العقل والحق ان الامكان بالقياس
الى العفو ليس محلا للنزاع فان المعتزلي
يقول ثواب المطيع وعقاب العاصى واجب
على الله تعالى فى نفس الامر ويجب ان يقع
والامكان بالقياس الى العفو لا ينافى فانه
لا شى من الواجب والممتنع ذاتيا فى نفس
الامر الا انه ممكن بالقياس الى شى ما بل
بالقياس الى ما ليس لعلة له مطلقا و
الامكان بحسب نفس الامر لازم نظرا الى وجوبها
واستحالته مسلمة قوله ونحن نقول الح كما
فى بعض النسخ وقع فى البين لعله رقم
الى جواب اخر على تقدير تسليم عدم الفرق بين

الاستحالة والوجوب بانه لا استحالة عقلا
عندنا في شيء والشرع يكشف ايضا عن
الواجب تعالى فمع تقدير لزوم الخلف
لا استحالة فيه فيكون وجوه النقض
اربعا لكن لا يخفى ان الاشاعرة ايضا
يقولون بالحسن والقبح العقليين
لا بمعنى استحقاق الثواب والمدح والذم
والعقاب بل بمعنى اخر على ما سيجيء عن قريب
والجهل من القبح العقلي بالمعنى الذي يجيء
وهو عدم الكمال ولا يجوزونه في حقه تعالى
ومنع كون الخلف والكذب مثل الجهل
لا يخفى ما فيه فالاولى النسخة التي ليس
فيها قوله ونحن نقول اه قوله وقد قال
المصنف تع اه يحتمل ان يكون محط الايراد
مخالفة المحققين فيكون هذا وجه كلام

كلام المحققين ويحتمل ان يورده على انه
ايراد اخر قوله واما اذا لم يقل باحد هذين
الوجهين اه لم يتوجه الى التصرف في معنى قوله
ما يبدل القول لدي بان تخصص القول ما
او يراد القول المعقول وهو الكلام النفسي
الى غير ذلك لان سابقه وهو قوله تعالى
لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد
صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد فلا
يدخل الوعيد فيه وايضا لم يتوجه الى الجو
ابين المذكورين بعد التسليم فمن سبق
احدهما بالفرق بين الاستحالة والوجوب
وثانيهما على ما في بعض النسخ لمعنى الاستحا
العقلية والشرعية في حقه تعا لان
بناء الكلام ههنا ليس على لزوم الاستحالة
والاستدلال مبني على الوجوب حتى تمنع

اي المخالفة

في سورة ق

والوعيد ... بالوعد

الاستحالة او استلزامها الوجوب بل
بمجرد وروده على انه يلزم التبدل وقد قال الله تعالى
ما يبدل القول لدي و لا يخفى عليك ان
من جوز الخلف في آيات الوعيد يجوز
الخلف في هذه الآية ايضا لان ايضا من
جملة آيات الوعيد في الوعيد واما في النظر
الى الوعد فمن آيات الوعد والخلف
من وجه لا يستلزم الخلف من وجه آخر
فان تشبث بالاستحالة والنقص على الوجوه الا
الاربع المذكورة هناك فيكون الجواب
بما ذكره ههنا بقوله اللهم الى آخره فتأمل
نتفطن فان الوعيد كلما كان اشد
خلفه اظهر في اللطف والكرم وفي الفضل
والاحسان اتم كما قال صاحب القصيدة
البردة : لعل رحمة ربي حين يقسمها تأتي

تأتي على حسب العصيان في القسم نظراً
الى موقف الفضل لا الى موقف العدل
فان كل من كثر عصيانه كان الوعيد
في حقه اشد لانه في كل عصيان اتى به
في كل مرة اوعد بالعقاب فكان الوعيد
في حقه كثيراً قوله لا يفي شكراً اقل قليل من
نعمته لخ فان الشكر واجب في مقابلة النعم
عقلا عند المعتزلة فالشكر في جزاء النعم وهو
لا يفي بمقابلة قليل من النعم فكيف
يتصور حتى يستحق بسببه عوضاً آخر مع
ان الطاعات كلها فضلا تقع على ما هو التحقيق
عند الاشاعرة ومذكور ههنا بطريق المنع
في جواب استدلال المعتزلة قوله لم يكن
وتقريره من ان الكل ملكه ويفعل في ملكه
كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل وغير ذلك

قوله وعلى وضع الشيء في محله وضع الشيء
في غير موضعه اللائق اما انه محكوم بغيره
كخدام السلاطين الظلمة فيقع الظلم
منهم بامر السلاطين ولا يتصور مثله في
حقه تعالى لانه احكم الحاكمين واما انه
لا يعلم موضعه عن غير موضعه اللائق
به فيضع في غير موضعه وهذا لا يتصور في حقه
تعالى ايضا لانه اعلم العالمين واما انه غير
قادر على وضعه في موضعه كمن حمل حجرا
ثقيلا ولم يقدر على حفظه فسقط من يده
على رجله او على شيء غير لائق به وهذا ايضا
لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين
هذا الكلام منه وما بعده من قوله فكل
ما وضعه اه على هذا قال المعتزلة من ان
للاشياء في انفسها حسنا وقبحا وموضعا

وموضع مناسب وغير مناسب بل الحسن
ما فعله وامره والقبيح ما نهى عنه ولا معنى
للحسن والقبيح قبل فعله وامره فالوجه ان
يقال انه لم يكن للاشياء في انفسها حسن وقبح
وموضع مناسب وموضع غير مناسب لكن
المناسب والحسن ما وضعه وعينه والقبيح
ما عينه للترك ونهى عنه الا ان يقال
بالنظر الى معنيين اخرين للحسن والقبح الذي
للعقل فيهما حكم كما سيجيء عن قريب الا ان
المعتزلة مع قولهم بحسن الاشياء وقبحها
في انفسها لا ينسبون الجور والظلم اليه
في فعله ويقولون كل ما هو جور وظلم وقبيح
لكونه عالما قادرا حكيما لا يفعل وانما يفعله
غيره تعالى والاشاعرة يقولون مع نفيهم
حسن الاشياء لا ينسب الى جور وظلم لعلة

الوجه الاول للمعتزلة والثاني من قوله ولهذا
بما علم اه على طور الاشاعرة قوله ان العلة
الغائية علة فاعلية الفاعل الخ لا مرية
في العلة الغائية بمعنى ما لاجله الفعل فانها على
ما نقله عن الشيخ وحققه الشارح على شرح
اعم من ان يكون ذلك الشيء من الامور
المرتبة على الفعل او امرا اخر اعلى من الكون
والترتب والحق ان ذات الواجب تعالى علة
غائية لمعلوله بهذا المعنى فان الذي ثابت
للعلة الغائية مما هي علة غائية ان يكون
علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان
معناها قد يكون واقعا في الكون ان يكون
معلولا لان المعلولية لازمة لها بحسب الخارج
وما وقع في كلام ارباب التحقيق من الصوفية
من ان الواجب غاية الغايات بهذا المعنى العام

اعلم ان النزاع في العلة الغائية المباينة
للفاعل المؤثرة في فاعلية الفاعل المترتبة
على الفعل بحسب الخارج كالجلوس على السرير بالنسبة
اليه قوله لا الخالي عن الغرض بل له يتصرف
في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسئل عما يفعل على ما اشار اليه المص
بقوله تفضلا ورحمة يعني ان رعاية الحكمة
ليس واجبا له تعالى بل احسان وتفضل منه
نعم معلوم ان الراجع بالغرض لم يتوجه اليه شيء من
النقض مثل كبر ما ذكره وزاد مثل الجاد والعالم
لم يقع على ما ذهب اليه الاشاعرة مثل ملك
وضع بلدا في موضع خال عن الناس فاجمع
فيه الخلائق من الاطراف لا تفاوت بينهم
بان يعرف بعضهم بعضا حسبا او نسبا ونسبا
بينهم في الواقع ما يوجب تفضيل بعضهم على بعض

في سورة الانبياء



اخر فذلك الملك يعين احداً منهم للرياسة
وآخر للقضاء والآخر للافتاء والآخر للحاجات
وعلى هذا القياس فلا يتوجه على الملك بسبب
ذلك نقض ولا سؤال بانك لم عينت ذلك
لذلك وهذا لعدا مع انه حبيب او نسيب
بالنسبة اليه لانهم لا يغيرون احوالهم بالقياس
الى غيرهم فالمنصوب ممنون وغيره راض
ولو فعل بالعكس لكان الامر ايضا كذلك ومثله
على ما ذهب اليه المعتزلة مثل ملك تسلط
على بلد معمور فيه اشراف واعيان وخواص
وعوام كلها معروف القدر حسبا ونسبا فالملك
يعين لهم مناصبهم على مقتضى حسبهم ونسبهم وسوابق
احوالهم ولا امتنان لهم من الملك مثل امتنان
الجماعة الاولى من الملك الاولى والتصرف
فيهم مثل تصرف الملك الاول ولو عكس لسئل

لسئل بانه لم رجحت المرجوح لكنه يبقى السؤال
في الاول ايضا على اى حال بانه لم رجحت المساوي
وان كان الامتنان على اى حال اتم والامتنان
في الثاني في صورة العكس اتم من امتنان
المساوي لكنه لا ينفع اصلا ولا شك ان الامر
الاولى اعلى واولى واتم في مرتبة الالوهية ومن
الثانية والواجب يجب ان يكون في اعلى
مرتبة الموجودية واستمل على عينيه وجوده
تعالى كما مر (قوله) وربما يطلق الروح بعضهم
الا؟ وهو النفس وبعضهم فرق بين الروح
والنفس وبقبحها هو الطيب والنزاهة
والمناسب ههنا هو الاخير (قوله) ولا حاكم سوا
ه في كون الشئ مستحق للمدح والذم عاجلا
والثواب والعقاب اجلا وكذا الكلام في حسنه
فليس للعقل حكم اه في تعريفه لان للعقل حكم

الروح

في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين المذكورين
كما سيذكره الشارح المحقق قوله الاول صفة الكمال
لح فان العلم مثلا حسن بمعنى انه صفة كمال والجهل
قبيح بمعنى انه صفة نقص قوله ويختلف
بالاعتبار لح اي الشارح فان قتل زيد مثلا
ملايم المصلحة اعداء الله ومنافر المصلحة احبائه
قوله او هو عندنا ماخوذ عن الشرع لح فان
قيل ما حكم العقل بحسن الاشياء بالمعنى الاول حيث
يحكم بان العلم صفة الكمال مثلا والجهل صفة
النقص فهذا هو معنى تعلق المدح والذم
عاجلا فان القول بان هذا الشخص عالم مدح
له في العاجل وظاهر انه لا يكون منشأ العقاب
في الآجل بل هو منشأ الثواب فلا للعقل
الحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايضا
قلت مقصد المعتزلة ان كل ما يؤمر به وينهى

عنه في الشرع له جهة محسنة وقبيحة عند
العقل قد يجدها العقل وقد لا يجدها والشرع
يظهرها ويكشفها ولا يخفى انه يجب على المعتزلة
[illegible] ظواهر على ظواهرها ولا يأولونها
[illegible] شف والا لكان العقل
[illegible] ينعكس الامر ويقصر الا
[illegible] ون في جميعها جهة محسنة
[illegible] من جهة تعيين الشارع
[illegible] جهة محسنة توافق تعيين
[illegible] خالياً عن الحسن والقبح
[illegible] تعيين الشارع حسنا او قبيحا لكن
الدليل الذي ذكره الشارح يدل على العموم
تامل فلا تغفل عن قوله فيما امر ولا حاكم سواه
ايضا قوله فقد قيل انه لا يوصف بالحسن
ولا بالقبح اه بالاتفاق الخصوم وتوقف الحسن

في الحسن والقبح بالمعنيين الاخيرين المذكورين
كما تشهد [illegible] الشارح المحقق قوله الاول صفة الكمال
ح فان العلم مثلا حسن [illegible]
قبيح بمعنى انه صفة نقص [illegible]
بالاعتبار ح اى الش[illegible]
ملايم المصلحة [illegible]
قوله او هو عندنا [illegible]
قبيل ما حكم العقل ح [illegible]
الحكم بان العلم صفة [illegible]
النقص وفي هذا هو [illegible]
عاجلا في القول بان هذا الشخص عالم مدح
له في العاجل وظاهر انه لا يكون منشأ العقاب
في الآجل بل هو منشأ الثواب فذلك العقل
الحكم بالحسن والقبح بالمعنى الثالث ايضا
قلت بعضه المعتزلة ان كل ما يؤمر به وينهى

عنه في الشرع له جهة محسنة ومقبحة عند
العقل قد يجدها العقل وقد لا يجدها والشرع
يظهرها ويكشفها ولا يخفى انه يجب على المعتزلة
ح ان يحملوا الظواهر على ظواهرها والايات والاخبار
كما هو شأن الكاشف والا لكان العقل
كاشفا للشرع فينعكس الامر ونقض الاشاعرة
انه لا يجب ان يكون في جميعها جهة محسنة
او مقبحة بل يكون من جهة تعيين الشارع
سواء كان في نفسه جهة محسنة توافق تعيين
الشارع او كان خاليا عن الحسن والقبح
وكان بتعيين الشارع حسنا او قبيحا لكن
الدليل الذي ذكره الشارح يدل على العموم
تأمل فلا تغفل عن قوله فيما مر ولا حاكم سوى
الشرع ايضا قوله فقد قيل انه لا يوصف بحسن
ولا قبح اه باتفاق الخصوم وتوقف الحسن

ادلة التوحيد

يصدق عليه فيكون من تتمة الجواب
وقوله وفعل الصبي مختلف فيه يحتمل الجواب
لجواز ان يكون المص ممن يقول بان
فعل مما يوصف بالحسن فيصدق التعريف
الى اخره ويحتمل ان يكون ايرادا وبحثا مؤيدا
السابقة ولكن يكون الجواب ح والحق
واما فعل البهائم الخ فلا يصلح الجواب اصلا
لان حاصل البحث ان التعريف غير جامع
لصدقه على ما ليس بحسن كفعل البهائم والجواب
بان فعل البهائم لا يوصف الخ لا يدفعه
لان الخروج عن المعرف لا يستلزم الخروج
عن المعرف العام قوله نفي الاجزاء العقلية
المستدل على نفي التركيب العقلي بانه
لو كان مركبا في العقل فلم يكن مركبا في الخارج
لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا اولا

ولا عبرة به قوله ايضا يلزم ان يكون البسيط
في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان
لذلك البسيط وانه مح فان مطابقة احد
المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له بديهة
واجيب اما عن الاول فبان الكلام في
الصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته
ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة
في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا
لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان
كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بداهة
وهمك لا الفك بالصور الخيالية كالمنقوش
على الجدار فان صورتين متغايرتين من الصور
الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
واما الصور العقلية لشيء واحد فيجوز تعددها
بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط

مختلفة تقيضها من مشاهدة الجزئيات
شخصية ونوعية وجنسية لا يقال الواجب
لا يكون له جنس ونوع والا لزم الاشتراك
نعم على تقدير الوجوب يلزم تعدد الواجب
وعلى تقدير الامكان يلزم امكان الواجب
لانا نقول يجوز انحصار نوعه وجنسه في فرد
وكذا يجوز تركبه من امرين متساويين
هذا ما وعدنا نقله من القدوم وقد نقلنا
فيما سبق دليل الشيخ على هذا المطلب ولا باس
ان نذكر ههنا ما بقي من تفصيله قال لو تركب
الواجب فاما ان يكون كل من الجزئين
عين وجوده نفسه في المجموع وجود الواجب
او احد الجزئين عين وجوده نفسه دون
الآخر او لا شيء من الجزئين عين وجوده
نفسه وعلى الاول امتنع الحمل اذ وجود المجموع

الاول نفسهما

المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين
ذلك الجزء اقول وايضا يلزم تعدد الواجب
وايضا يلزم احتياج الواجب الذي هو مجموع
الجزئين في وجوده هو ايضا مجموع الجزئين
الى غيره الذي هو الجزء فتامل وعلى الثاني يكون
الجزء الذي هو عين الوجود وحده واجبا
والجزء الآخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب
في الواجب وعلى الثالث فاما ان يكون
كل من الجزئين عين وجود الآخر او لا وعلى
الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الكل اذ وجود
كل جزء هو الجزء الآخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين
معا اقول وايضا يلزم ان يكون شيء واحد الى
كل واحد من الوجودين عارضا ومعروضا
معا بالنسبة الى الآخر وايضا يلزم تركب الواجب
من عرضين لان كون الجزئين وجود الا



لا يتصور المجرد والمقارنة بديهة و ايضا لزم
امكان كل من الجزئين و المجموع فتأمل
و على الثاني يكون كل الجزئين ممكنا فيكون
الواجب ممكنا و ايضا الممكن مستند
الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين
الى الكل و ان اردت زيادة تفصيل
كلامه فضم اليه ما نقلناه سابقا في بحث
وجوب النظر في معرفة الله تعالى تم هاهنا
يوم الجمعة ثاني صفر ختم بالخير والظفر في سمرقند
في خانقاه حضرت المخدومية الحسينية قدس
الله اسراره سنة ٩٩٦ تسع وتسعين وتسعمائة
لو كثرت لكانت مستندة اما الى القادر
الخ تفصيل الدليل ان القدرة مثلا لو تعدد
فاما ان يكون لكل مقدور قدرة على حدة
فيلزم تحقق الامور الغير المتناهية سواء كان

كان كل منها يصدر عن الواجب تعالى
بالاختيار و هكذا فيلزم التسلسل من هذه
الجهة ايضا او لا او يكون لكل جملة
من المقدورات قدرة على حدة فيلزم
تحقق الامور الغير المتناهية ايضا سواء
كان صدوره بالقدرة والاختيار او لا
لان الجمل المتناهية سواء كانت متناهية
او متفاوتة غير متناهية في الغير المتناهي
و اما ان يتعلق قدرة بالامور الغير المتناهية
من المقدورات و الاخر سواء ان يتعلق
كل منها بالغير المتناهي ايضا او بالمتناهي
او بعضها بالمتناهي و بعضها بالغير المتناهي
و يكون مجموع القدرة متناهيا فيجري فيه
الدليل المذكور في الشرح ولكن على تقدير
صدور القدرة الكثيرة عن القادر لا يلزم



التي لجواز ان يكون القدرة الفعلية
واحدة مخالفة بالنوع لجميع القدرة الحادثة
بل يجب مخالفتها لئلا يلزم اجتماع المثلين
المثلين سواء كانت القدرة المتعددة
متخالفة بالمهية او متوافقة اذ لو كان الواقع
على الفرض ان تتخالف ايضا لئلا يلزم اجتماع
المثلين في محل واحد وتنحصر نوعها في فردها
ولم يصدر عن الواجب بالايجاب فيصدر
عن الواجب بسبب هذه القدرة سائر
القدرة والحاصل انا نمنع انه لو تكثرت
القدرة اما ان يكون جميعها مستندة
الى القادر او يكون مستندة الى الموجب
لجواز ان يكون بعضها مستندة الى القادر
وبعضها الى الموجب وان اعتبرنا انحصار
نوع القدرة التي تعلقت في فرد لئلا يرد عليه

عليه ايضا ان نسبة الموجب الى الواحد
والكثير على السواء فظهر ما في كلام الشارح من
قوله ولكن لا مخلص عن النقض ثم لا يخفى
عليك انه لو نوقض الدليل لجريانه على القدر
وحدة القدرة ايضا بان القدرة الواحدة
اما مستندة الى القادر فيلزم التسلسل وامتناع
القديم الى القادر وخلاف الفرض ايضا
واما مستندة الى الموجب ونسبة الموجب
الى الواحد والكثير ومراتب الاعداد واحد
يجاب بان القدرة لجواز ان ينحصر نوعها
في فردها ولم يمتنع وجود فرد آخر منها ومثل
هذا المنع يتوجه على تقدير استناد القدرة
الكثيرة الى الموجب بانه يجوز بل يجب تخالف
القدرة بالمهية لما مر ويجوز ان ينحصر نوع
كل منها في فرد ولم يمتنع فرد آخر منها بل نوع

خر ايضا ان لموجب لا يمكن ان يوجد
فردا آخر او نوعا آخر ولعله اشار الى هذا
بقوله ولا يخفى ان يتساوى جميع الافراد
مراده قوله ثبت لا حاجة في تعلق القدرة
اه الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما نقله
قبله ان المراد في السابق من عدم التناهي
عدم تناهيه بمعنى لا تقف ولا يتحقق اصلا
تعلقات غير متناهية بل كل ما تحقق منها
متناه وما ذكره الشارح انها غير متناهية
بالفعل هذا ارق بنا على ما فهم الشارح من كلام
ذلك القائل والا فيمكن حمل مراده على ما
اختاره الشارح فلا يكون ما ذكره الشارح
مغايرا له بل يجب حمله عليه لانه جعل عدم
تناهي القدرة بمعنى لا تقف دليل عدم تناهي
المقدورات او عدم تناهي المقدورات

ت ودليل عدم تناهي القدرة فلو لم يكن
المراد من عدم تناهي القدرة عدم تناهي
القدرة بالفعل بل بمعنى لا تقف لكان مصادرة
بل نقول لا حاجة الى هذا الالتزام ايضا فان
الممكن كما ان وجوده بارادة الله تعالى
وقدرته كذلك عدمه بارادته تعالى وقدرته
لانه ان شاء ترك نفع اي وقت وضع
فاما ان يكون لكل من الممكنات المقدورة
الغير المتناهية بمعنى لا تقف وجودا وعدما
وعلى اي حال يلزم تعلق القدرة والارادة
اما بوجوده او بعدمه فيكون التعلقات
غير متناهية بعد والمقدورات المتحققة
وجودا او عدما في ما حمل عليه فقيل لا يتحقق
تعلقات غير متناهية في وقت من الا
وقات الا انه يجوز ان يتحقق واحد بعد واحد

مثلا الى غير النهاية ولكن لا تفصيل في
عدم التناهي اصلا وعلى ما ذكره يلزم
تحقق تعلقات القدرة والارادة غير
متناهية بالفعل بعدد الموجودات وما
سيوجد وان كان اللازم ضعفه في
الاولى بملاحظة مقدوريته عدمات الممكنات
ايضا وعلى ما ذكرنا تحقق تعلقات غير متناهية
في كل وقت بعدد وجودات الموجودات
المتناهية في ذلك الوقت وعدمات
الممكنات المعدومة فيه فان اي واحد
من طرفي النقيض تحقق بقدرته تعالى او ارادته
ويجب بقيم ما ذكره الشارح ان يكون عدد
تعلقات القدرة ضعف عدد المقدورات
الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة
على ما ذكره ايضا تتعلق بطرفي الوجود والعدم

تقدم تعلق القدرة

القدرة تتعلق بطرفي الوجود والعدم

والعدم في كل ممكن وتخصص المقدور وجودا
او عدما انما يكون بالارادة لا بالقدرة
فالموثر في الحقيقة هي الارادة لان القدرة
وتعلقها على طرفي الممكن على السواء قوله بل
من النسب المقدراته اه كالنصفية والثلثية
والربعية وغير ذلك من كونه سبعا او عشرا
او واحدا من الالف او من الالوف بل كل
نسبة واحد الى غير المتناهي لان مثل كل
جملة من الاعداد المتناهية غير متناه في
الغير المتناهي فكل جملة متناهية نسبة الى غير
المتناهي نسبة الواحد الى غير المتناهي
قوله لا الحصر في هذه الاعداد اه ويمكن الجمع
بين الحصر وما روي من ستمائة جناح بانه
يجوز ان يتحقق ستمائة جناح في جبرئيل
اثنين اثنين او ثلثة ثلثة مثلا في موضع

تعلق القدرة تقدم

في سورة التحريم

اخبار ۱۲ض

مبحث الكلام

في اول سورة البقرة

في سورة هود

ويجوز ايضاً ان يكون مثنى وثلاث ورباع
بطريق التوزيع والاجتماع قوله وتجويز البعض
عطف على التردد فان القائلين بان
الملائكة لا يترددون يحتمل ان يتفقوا الوقوع
بالجواز او الجواز ايضاً لكن المنع رجح الى
العكس قوله وما صدر عنهم الى قوله بل التتمة
تقرير الشبهة حاصله انهم كانوا عالمين مجملاً
ان الموافق للحكمة هو الذي يفعله تعالى وغيره
ولكن لم يكن لهم علم بها بل كان عندهم خفاها
فاستفسروا عن الله وحكمته فالسؤال
سؤال استفسار لا اعتراض ولا يخفى انه
على هذا لا يطابق الجواب بقوله تعالى اني
اعلم ما لا تعلمون لان السائلين علماء
قرره ايضاً كانوا عالمين بانه يعلم ما لا يعلمون
ولهذا سالوا اللهم الا بتأويل ولكن يمكن

يمكن الجواب في بادي الرأي عن الاصل
بان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون عن المستقبل لنبينا صلى الله
عليه وسلم بان الملائكة لا يعصون الله
في المستقبل ما امرهم في الماضي والعصيان
في الماضي لا يقدح فيه بل القدح هو العصيان
في المستقبل لما امره في الماضي لا مخالفة لامر
في سؤال الملائكة لانهم لم يكونوا مامورين
بعدم السؤال قوله قيل انهم منعوا اطلاق
اه هذا التوجيه انما يكون موجها لو لم يقع
منع الحدوث عن الجن بل في مقام دفع
الشبهة المذكورة من تمهيد تدافع نتيجتي
القياسين المذكورين واما اذا كان
في مقام التفصي عنها فلا يشفع منع الاطلاق
لفظ الحدوث عليه لان منع الحدوث ثابت

وهو مناف للقدم سواء اطلق لفظ الحدوث

عليه او لم يطلق فيه التفصي يجب ان يمنع

احد المقدمات الآخر وقوله احتراز عن وهم

الوهم الى حدوث الكلام النفسي لظهور منه

انه وافق الاشعري في منع صغرى القياس

الثاني قوله ذهبوا الى ان كلامه صفة

له مؤلف من الحروف والاصوات

القايمة الحادثة اه قالت الكرامية ان

اكثر العقلاء ابوا فقوننا في قيام الصفة الحادثة

بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية

قايلوا ان الارادة والكراهة حادثتان

لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان

في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية

تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين

ثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون

النسخ وهو واما رفع الحكم بذاته

تعالى او انتهائه وهما عدم بعد الوجود ويكونان

حادثين والفلاسفة قالوا بوجود

الاضافات مع عروض المعية والقبلية

المتجددتين لذاته تعالى والادلة المذكورة

لو تمت لدلت على امتناع التغير في

صفاته تعالى مطلقا من اي قسم كان

وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ

اقول كما مر في العلم لا يكون منع حدوث

اضافة بل الاضافة الزمانية حادثة

واما الاضافة التي لا يدخل تحت الزمان

الزمان فيجوز ان يكون قديمة وان كان

احد طرفيها حادثة قوله معنى واحد بسيط

اه القول الحق انه على هذا لا نفع للاشعري

في الذهاب الى الكلام النفسي الا زياده

المؤنة لان التدافع المذكور في نتيجتي
القياسين باق ح بالنسبة الى الكلام
فكان الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع
صغرى القياس الاول او الثاني نعم لو لم
يقل الشيخ الاشعري بالكلام النفسي مقام
الاستخلاص عن الشبهة المذكورة
لكان له وجه واما التزام امر في جواب ايراد
لا يندفع به ومنع ذلك هو في نفسه محل
تامل وتردد وكيف يجب الاستدلال عليه والحكم
يستدل على نفيه فلا يناسب من مثله
هذا اذا اريد من الكلام النفسي غير اللفظ
واما اذا اريد به نفس اللفظ فضعفه اظهر
لان تغير الاسم لا يفيد ولا ينفع اصلا
واما على ما جعله القوم وان لم يكن له اصلا
نفع في دفع التعارض اذا اجرى القياسين

سان بالنسبة الى اللفظي بانه صفة وبانه
موءلف فان الجواب ح انه ليس لصفة
واثبات كلام نفسي لا ينفع الا انه لم ينفع
في مقام وايراد اخر وهو انه يلزم ان يكون
اتصاف الواجب بالكلام مع انه متلو
في جميع الملل تواترا مجازا لما مر وعلى المقدمة
انه يلزم التزام المجاز في جميع الملل والاديان
في كلام واحد والنفع ان الاتصاف
المتواتر ليس باللفظي بل بالنفسي فاعلم
ويمكن ان يق عن جانب القوم منع
صغرى القياس الثاني بناء على نقل الكلام
الى الكلام النفسي اجراء القياسين
فيه وعدم التوجه الى منع صغرى القياس
الاول على تقدير اجراء القياسين في
اللفظ لظهوره قوله والادلة الدالة على الحدوث

اه استدل المعتزلة على ان القرآن لفظ
حادث بوجوه الاول علم من دين النبي
صلى الله عليه وسلم بالضرورة حتى للعوام
والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف
المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح
من التحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
اشتهر ويثبت بالنص والاجماع من
خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم لكونه ذكرا لقوله
تعالى وهذا ذكر مبارك وعربيا لقوله
تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ومنزلا
على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة
النص عن تلك الآية واجماع الامة ومقروا
بالالسن للاجماع ومسموعا بالاذان للاجماع

في سورة الانبياء

في سورة يوسف عم

للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله
ومكتوبا في المصاحف ومقروا بالتحري
لكونه معجزا اجماعا ومفصلا الى السور
والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت
آياته ثم فصلت وقابلا للنسخ وهو
من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شئ منهما يتصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وواردا على عقيب
ارادة التكوين لقوله تعالى انما امرنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
واجاب قدماء الاشاعرة بانه لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف
وهو المتعارف عند العامة والقراء
والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص

في سورة براءة

في سورة هود

التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث لكن هذا الحكم مادة الشبهة
فان الآيات المنسوخة الغير المنسوخة
التلاوة منها بعضاً ويمكن الجواب بانه
لا معنى لنسخ المفهوم الا باعتبار الامتثال
وعدمه فيمكن الجواب عن البحث
الخامس الذي سطره الشارح على
المص بل هذا البحث مشترك بين الجميع
وكذا الجواب واطلاق هذين اللفظين
ليس لمجرد انه دال على كلام القديم حتى لو
كان مخترع هذه الالفاظ غيره تعالى لكان
هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصاً
آخر به وهو انه تعالى اخترعه بان اوجده اولا
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصح

في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول
كريم وصاحب المواقف لما حمل كلام الشيخ
الاشعري على ان الالفاظ والحروف ايضاً
قديمة نقول في جواب الوجهين المذكو
رين
ان الحدوث يرجع الى الصفات المتعلقة
بالكلام لفظياً كان او نفسياً لا الى نفس
الكلام لا لفظياً ولا نفسياً واليه اشار
بقوله والادلة الدالة اه بل لا يرد ذلك حينئذ
على ما حمله صاحب المواقف فان وجه
قول حاصله دعوى الضرورة في ان الكلام
هو الالفاظ وهو يقول به نعم الوجه الثاني
يشتمل على امور بعضها يدل على كونه لفظياً
فقط فلا يرد عليه ايضاً وبعضها يدل على حدوثه
غيره فيحتاج لحده الى الجواب المذكور ثم
اختلفوا فقيل هذا اسم من هذا المؤلف

المخصوص القائم بالقول اللسان اخترعه
الله تعالى فيه حتى ان ما يقرءه كل احد
ممن سواه بلسانه يكون مثله لا عينه
والاصح انه اسم له لا مثله حيث فيه
تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون
ما يقرءه كل قارئ نفسه لا مثله فعلى هذا او على التقدير
ان يكون الكلام نفسيا ويكون معنى
سماعه فهمه من الاصوات المسموعة
يتوجه ان ما وجه اختصاص موسى عليه
السلام بانه كليم في حق الامام حجة الاسلام
في جوابه انه سمع كلامه الازلي بلا صوت
وحرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم و
كيف وهذا على جواز تعلق الرؤية والسمع
لكل موجود وقال المحققون لما سمع موسى
عم كلامه الازلي بلا حرف وصوت وكيف

وكيف تسئل من الرؤية بلا كيف وجهة
ومقابلة ايضا وبعضهم انه سمعه من جميع
الجهات على خلاف العادة واختاره الشيخ
ابو المنصور الماتريدي والاستاذ ابو
اسحاق الاسفرائني انه سمع من جهة لكن
بصوت غير مكتسب للعباد واقول لا يخفى
انه يجوز ان يكون وجه الاختصاص صح
ايضا سماعه اول فرد اخترعه الله تعالى
في لسان والحاصل ان وجه القائلين
بالمخالفة النوعية والقائلين بالمخالفة
الفردية يكون واحدا فان سماع الفرد
الاول يكون منشأ الاختصاص سواء
كان الافراد الاخر مساوية له في النوع
مخالفا بالشخص او يكون مخالفا بالنوع
ايضا والوجه الثالث من استدلال المعتزلة

ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثير في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى
وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه تقتضي
سبقا وقوع النسبة ولا يتصور السبق
على الازل فتعين الكذب واجيب بان
كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال و
الاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك
فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول
بان الازلي مدلول الالفاظ وليس مدلول
الالفاظ مركبا من الازلي وامر اخر مثل
التعلقات او الاضافات او الازمنة عسير
جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي ونحوه
انما هو اللفظ دون المعنى القديم كذا في

شرح الجديد للتجريد اقول الماضوية
المعتبرة في مدلول اللفظ في مثل قوله تعالى
انا ارسلناك ليست هي الماضوية المعتبرة
بالنسبة الى علمه وكلامه او ذاته تعالى حتى
تنافي قدرته بل هي الماضوية بالنسبة الى
المخاطب مثلا فانا نعلم ان الحال بالنسبة
الينا يكون ماضيا بالنسبة الى من بعدنا
فلو اخبرناه عن زمان الحال بالماضي لم يكن
كذبا ونظيره انا ارسلنا من يحضر اليك
شيئا لتكتب اليه في حال الارسال قبل
ان يرسل بل على يد ذلك الشخص الاول
الحاضر انا ارسلنا لك كذا وكذا ولا يكتب
انا نرسل كذا وكذا مع ان الارسال
بالنسبة الى الكتابة في زمان الحال فنظر
الى حال ذلك المخاطب وغيره مع علمه تعالى

ماض ومستقبل يكن لا بالنظر الى ذاته
وعلمه تعالى بل بالنظر الى المعلومات
كالعلم بتقدم الاب على الابن فلا اثر
ولو لم يكن في كلام ذلك المجيب قوله
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات لقلنا ان مراده هذا ولكن
يظهر من قوله هذا انه سلم ان كلامه
النفسي يكون زمانيا ويتصف بالحال
والاستقبال والماضي المعتبر في مدلول
اللفظ بحسب التعلقات وعلى ما قلنا ليس
بشيء من الازمنة المذكورة زمانا لعلمه
وكلامه النفسي بل كل زمان مدلول لفظ
الكلام فهو بالنسبة الى الزمانيات
بعضها الى البعض فيكون ما قلنا جوابا
عن الشق عن استدلال المعتزلة تأمل

تأمل وارتباط قوله مع القول بان الازلي
مدلول اللفظ انه يمكن ان يقول المجيب
مدلول اللفظ هو الازلي مع الاضافة
والتعلق لا الازلي فقط فلا عسر مثاله
انا اذا رأينا ان زيدا يكتب يحصل لنا
علم وجدان بكتابته فاذا اخبرنا عنه في ذلك
الزمان نقول ان زيدا يكتب واذا اخبرنا بعد
يوم نقول زيد كتب مع ان علمنا وجدانه
لم يتغير في الزمانين فظهر ان في مدلول اللفظ
يعتبر الاضافة والتعلق ايضا والعوض
هو التمثيل لان الكلام هو العلم وسيجئ
الفرق قوله وهذه الاوصاف لا تطلق
اه العقل لجل لفظ الكلام عند المص كما ذهب
اليه اصحاب الاشعري مشترك بين النفسي
واللفظي غايته انه سمي اللفظي نفسيا ايضا

بالمعنى الذي ذكره بناء على ما يلزم عن اصحاب
الاشعري فيجوز ان يكون الحكم بانه واحد
بالنسبة الى الكلام النفسي دون اللفظ
او اللفظ المشترك لما يراد منه عند اطلاقه
الا احد من بينه والصواب عكس ان يقال صفته
لفظ مجمل بسيط وهذه الالفاظ تفصيله
مثل المعنى الواحد البسيط القايم بذاته
بلا فرق فان كلا منهما صفة له تعالى موجوده
في الخارج وقد مثل اهل التحقيق عن مثله
باندراج الاشجار باغصانها واشجارها
واوراقها بطنا بعد بطن في النواة الوا
حدة **قوله** يقتضي الى كون الاصوات
اه اقول نعم التزموا ما هو ابعد منه مثل
تجويز رؤية كل موجود من الطعوم
والروايح والمجردات المنزهة عن الكاملين

الجهات والمقابلة والقرب والبعد لازم
ولكل عضو وظاهر ان استبعاد اجتماع الحروف
السيالة المترتبة عندنا في تلفظنا عند
الواجب سيما اذا لم يكن متجانسا ليس
في تلك المشابهة **قوله** فلا يكون القايم بذاته
اه والظاهر ان مقصود الشارح لا يكون في
مما فيه نزاع اذ النزاع في قدم الالفاظ
الالفاظ هي متحدة الحقيقة بما يتلفظ به
اقول اعلم اولا ان صفاته تعالى ليست متجانسة
لصفات المخلوقات كما ذكره الشارح هنا
ومعنى عدم التجانس التغاير من نوع
واحد الا ان بينهما نوع محاكاة كمحاكاة
الشبح الذي الشبح مثلا علمنا وقدرتنا
محاكيان عن علمه وقدرته محاكاة الشبح
الذي الشبح او محاكاة اجزاء الشبح اوصاف

لا جزءاً في الشبح او صفاته ومن هاهنا
خلق اقتداء الله آدم على صورته فنقول
ان اراد من اختلاف الحقيقة ما لعم الاختلاف
الذي بين الشبح العرض وذي الشبح الجوهر
مثلاً مع انه محاكي عنه فلا نخرجه عن كونه
محل النزاع او هذا النوع من المخالفة مقرر
محفوظ والدعوى في الاتحاد بنوع اخر من
المحاكاة فان صورة الفرس المنقوشة
على الجدار مع كونها عرضاً تحاكي عن الفرس
الخارجي مع كونه جوهراً ولا يقال انها متحدة
معه بخلاف صورة البقر فانه لا يحاكي عن
الفرس الخارجي ولا تتحد معه وان اراد
بحسب المحاكاة فنختار الشق الثاني بانه
اختلاف ويمنع لزوم المجانسة وانما لزم
لو لم تتخالف بحسب الحقيقة كما في الشبح وذي

في ذي الشبح وبحر والمحاكاة لا يستلزم
المجانسة كما هو بين علمه وعلمه وقدرته
وقدرته والنزاع في انه هل الكلام اللفظي
شبيه الا ما يتلفظ به نسبة علمه الى علمه
لا قوله واما هاهنا فلان الادلة الخ
اقول هذا البحث كما يرد على القائل بان الشبح
يرجع الى التلفظ كما مر يرد على القائلين
بان الشبح يتعلق بالالفاظ فان الباقي
بلا تلاوته ظاهر انه لم ينسخ لفظا بل المنسوخ حكمه
كما قال ان الشبح حكمه في الايراد مشترك بين
الاث ره والمصدر والمؤثرة والجواب
الحاسم عن قبلهم المشترك هو ان المنسوخ
حكم الالفاظ كلياً لا لفظها ولا تلاوتها
كلياً ويتضح من هذا جواب عن قبل الاشعري
بدون ان يقولوا باشتراك لفظ الخ

والكلام وهو ان المفهومات المختلفة
يرجع الى الصفة الواحدة التي هي الكلام
النفسي فنسخ الكلام النفسي يرجع الى نسخ
بعض اعتباراته بدون ان يسري النسخ
الى نفسه قوله والكلمات لا تتوقف
بينهما الخ اقول لو كان الوجود العلمي للكلام
اللفظي هو الكلام النفسي الصفة الواحدة
تعالى به ولا اختصاص فيه للكلام والعلية
لا يكون منشأ الاتصاف وليس بينهما
سوى الكلمات في علمه تعالى بالترتيب الدال
ووقع في نفسه الصفة التي هي مبدأ الترتيب
والكلمات معلومة لا يكون قائمة به تعالى
ولو قيل بالفرض لعقيام هانه والنطق
العلية لا مدخل لها في الاتصاف مع انه
تعالى علة لوجودها الجمع اي وجودها كان لزم

يلزم اشتراك جميع المعلومات في الصفة
الواجب تعالى به والصفة ليست كلاما علا
ما قال من انه مبدأ الكلام مع انه يرد
ان تلك الصفة اما هي من الصفات المعتبرة
الثبوت او صفة اخرى فيزيد الصفات
وايضا يتعدد الصفات بان يكون الصفات
غير متناهية لتعدد المعلومات وبان يكون
صفة الكلام متعدد وقد في الاتحاد وقدم
الصفات واحدة بالذات وايضا الحكم
بان كلام الله تعالى هو الكلمات مرتبها الله تعالى
في علمه الازلي يستلزم تمايز الاشياء في الوجود
العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب
الوجود العلمي وقد ادعى الشيخ فيما سبق
ان علمه تعالى اجمالي حتى لا يلزم وجود ما لا يتناهى
في علمه تعالى وهذا البحث مع قطع النظر عن كونه

صفة اولا في وفقنا بتحصيل مرامه من
كلامه فتأمل فيها التأمل لعل الله يوفقك
به وعنده مفاتح الغيب والفضل يؤتيه من
يشاء قوله ظ كلام متقدمي الاشاعرة اه
اشارة الى انه لا يرد وهذا على مقصودهم
قوله ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف اه وقد م
ان الشارح انه لا يرد عليهم ايضا حيث قال
معنى كونه عالما وقادرا كلام الله تعالى
حقيقة انما هو معنى كونه والا على كلام الله
تعالى حقيقة فبعد التوجيه لا يرد فعلى
ما ذكره الشارح ههنا لا يرد على ما ذكره القدماء
ايضا والفرق بان التقادير على ما ذكره
الشارح في الوجود وعلى ما ذكره المتقدمون
ليس كذلك بل باعتبار الدالية والمدلولية
لا يستلزم ورود ما ذكره المصنف من المعارضة

في سورة الانعام

المصنف على القدماء ودون الشارح قوله الى
غير ذلك من الاسماء على هذه الامثلة المذ
يكون مما نحن فيه ويؤيد ما ذكره لو كان
لكل منها معنى آخر تصحيح اتصاف الواجب
تعالى به ولكن لا يلزم من هذه المعاني
المذكورة ههنا تمنع من التوصيف
لمعنى المعرفة على ما قال وقد يراد بعلم سبعة
غفلة حيث قال قد يراد بلفظ قد فانه قد
يطلق مرادفا للعلم ولم يظهر مما ذكره صحة
اطلاق الامثلة المذكورة على معنى يتصف
به الواجب تعالى قوله وذهب الشيخ
الاشعري اه الظاهر ان مراد الشيخ انه لابد
من التوقيف بعد الاشعار بالتعظيم بعد
عدم الايهام لمبلغ اوراكا فكذا الاجوز
الاكتفاء به في الاشعار بالتعظيم قوله حدوثه اه



وههنا احتمال آخر هو الظاهر وهو ان يكون
خدا بمعنى الصاحب فان معنى كدخدا
في لغة الفرس صاحب البيت وكده
هو البيت ويحتمل ان يكون ايضا من
الاسماء التي سميت بها في الشرائع الاخر
النازلة بالسنة قوم ولفظ تنكري ايضا
يحتمل الالسنة اذ قيل بعثة نبي بلسان
الترك ويمكن ايضا ان يكون لكل اسم
كل لغة من اللغات السابقة الشائعة
كالترك والفرس مثلا انه باذن شرع
نبينا صلى الله عليه وسلم او لم يقع النهي
عنه مع كونه معروفا مشهورا لحيث
ما كان خفيا على احد ومع ايمان بعض
من اهل كل واحد من تلك الالسنة في زمانه
صلى الله عليه وسلم وقد يدخلك قوله في التفسير

معنى كدخدا

ولفظ تنكري

قوله

النار

التفسير التقريب ويدخلك جهنم قوله لانه
النفوس الخ دليل الانكار يعني الانكار
الحشر بهذا الوجه مع تحقق النصوص التي
يقطع عرق التأويل لا يجامع الايمان بما
جاء النبي صلى الله عليه وسلم ووجه التقييد وعدم
اطلاق الانكار بان يقول الايمان بما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم لا يجامع انكار
الحشر سواء كان وجه الانكار هذا الدليل
المذكور او دليلا آخر للاشارة الى ضعف
هذا الدليل بانه لا يصلح سببا لتأويل النصوص
الظاهرة لابتنائه على عدم تناهي النفوس
المبتني على قدم الانواع المتوالدة المبتني
على قدم العالم او المستلزم له ثم لو كان له
دليل عقلي قطعي برهاني لحيث لا يصلح
للقدح فيه لكان للتأويل وجه قال الامام

حجة الاسلام في فيصل التفرقة ان البرهان
لو كان قاطعا رخص في التأويل وان كان
بعيدا واذا لم يكن قاطعا لم يرخص الا
في تأويل قريب سابق الى الفهم ويحتمل
لكنه ضعيف ان يكون المراد انه لا يمكن
الجمع بين التصديق بما جاء به النبي صلى
الله عليه وسلم وانكار الحشر بهذا الدليل
مع انه اقوى ولا يلزم تكفير بالادلة
الاخر الضعيفة ولا تغفل ان الامام
لم يجزم في تكفيره بل حاصل كلامه ههنا انه
الا تصاف انه كافر لانه قال الانصاف
انه لا يمكن او اعلم ان ما ذكرناه على النسخة
لم يوجد فيها قوله قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم والحشر الجسماني بعد قوله انكار
الحشر الجسماني وقبل قوله لان النفوس على

على هذا واما على هذه النسخة فيكون
قوله لان النفوس الخ دليل قوله ولا الجمع
الخ اما ان يكون المقصود الرد على الفلاسفة
القائلين بقدم العالم بانه مستلزم لنفي
الحشر الجسماني ونفيه لا يجامع الايمان كما قال
به الامام فلا يخفى ان الاستدلال لنفي الحشر
لا يحتاج اليه كل الاحتياج لانهم قائلون
به ولان تقرير قول الامام مغايرة كما فيه لعدم
لو ثبت من جهة القول بقدم العالم
مع قطع النظر عن لزوم انكار الحشر لزوم
الكفر لهم لكان له وجه حسن او يكون الرد
على القائلين بقدم العالم مع قطع النظر
بقولهم بنفي الحشر او لا فانه يلزم لهم انكار
الحشر فهو ايضا لا يكون كلاما من عند
مقابل كلام الامام حديثا له لان الامام



لم يبين وجه الانكار بانهم قايلون به
صريحا او الزم عليهم محاق لوابه صريحا جمله
تنع كلام في مقام وهذا في مقام يحتمل ان
يقول مع الامام ايضا ويحتمل ان يكون
ردا على الامام بناء على ظاهر نقله عنه
في بحث افادة الشيخ العلم حيث قال انما
قال الامام في المباحث المشرقية الحق
عندي انه اه فان الامام اثبت حركة
سرمدية او دورية هناك فيكون
قول الشيخ هناك قلت هذا هو ما ذكرنا
انه التحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثبت
الحركة الدورية يبتنى على مذهبهم ايرادا عليه
لا توجيها لكلامه فتم فايدة قوله على هذا التقدير
على النسخة التي رايتها يرجع الى ما نحو
على القول بالحشر من قوله مستدعيا اه

اه لا الى عدم تناهي النفوس فان
القول بالحشر لا مدخل له في عدم تناهيها
والقول به يستلزم حشر جميعها وحشر
جميعها يستلزم وجود ابدان غير متناهية
وهو يستلزم وجود امكنة غير متناهية
فيلزم عدم تناهي الابعاد ثم لنا ان نقول ان
اثبات امكنة غير متناهية بعد اثبات
وجود ابدان غير متناهية محال لا حاجة
اليه في اثبات عدم تناهي الابعاد وفي
وجود امكنة غير متناهية انما هو لا سيما
مدخل الاجسام ولبعد فيه ان يلزم عدم تناهي
الابعاد منها او ما ظاهر وعند عدم وجود
لا يلزم وجود الامكنة ايضا قوله حيث لم يعن
هذه النسخة اه واخذ الغلط في بيان نقض
لما كان الشيخ مدعيا البداهة مدعاه ثم

باجراء الكلام في مقام النسبة بطريق
المنع بل لهذا اضرب عنه الى قوله بل
الا صح مذهب من يقول آه فان محصله
لم يثبته الشـ في حواشيه على شرح التجريد
بعد اتمام هذا النقل ان العدم عبارة
عن فقدان الذات وبطلانه ولا
موضوع الوجودين والعدم شيئاً
واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات
حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف
المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتاً من حيث الذات
في حال العدم فهو بطلان المعدوم لا ثبوته
له وان كان لكونه موافق الوجود الاول
فهو عين النسبة التي وقع النظر فيها
وذلك غير متصور مع فقدان الاسم

الا ستمرار لانه يوجب الاثنينية العرفية
قال الاستاذ وترجيح وجه الاليق لعل كونه
منسوبا الى ب دون ج مستند الى تشخصهما
المتميز من تخالفهما بالعدد وعلى ما ذكره لاما
نقل الكلام الى التشخص بانه لم كان التشخص
ب عين تشخص آ دون تشخص ج او نقول
هذا الكلام انما يتم اذا كان للتشخص نوع
وكان تشخص ب وج من نوع تشخص
آ فنسبة ج نسبة تشخص آ الى التشخص ب
دون تشخص ج واما اذا كان التشخص
مما لا نوع له كما هو المشهور من مذهب
المتأخرين فلا يوجد للتشخص مماثل فنسبة
تشخص ب الى التشخص آ ليس لانه مثله
بل لانه نفسه وليس كذلك تشخص ج
ولا مثله واما على مذهب التحقيق عند الشـ

من ان تشخص كل شيء عين وجوده
الخاص به وعليه الفاضل فان اراد بالوجود
الخاص حصة الوجود المطلق فيوجد
له طبيعة نوعية لان الحصة من كل
مفهوم هي ذلك المفهوم مضافا الى
الماهيات كما بين الشارح وغيره ويؤيده
ما سينقله منه في الدليل الثاني من ان
اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات لكن يلزم الدور لان تعين الحصة
وتخصصها انما هو بما اضيفت اليه
وتعين ما اضيف اليه بها يلزم الدور لكن
المعين يجب ان يكون في نفسه متعينا
قبله وان اراد امرا آخر سوى الوجود
المطلق وحصصه عارضا للماهيات كما يفهم
من عبارة مصنف التجريد في بعض المواضع

المواضع والفاضل والشارح الجديد المتكلف
عن القول به فيرد ان ذلك الوجود الخاص
ان كان له ماهية نوعية لم يكن منشأ التشخص
والا فلا يجري نقل الكلام فيه كما قيل
في كلام الشيخ نظائر وهو ان وجوب
وجوده في موضع واحد وهما مثلا ان
مستحيل واللازم منه وهو عدم امتناع
ب عن ج على تسليم اللزوم والاستحالة
لا فساد فيه اذ المحال جاز ان يستلزم المحال
اقول العقل استحالة اجتماع المثلين في محل
واحد اي هوا واكان في زمان واحد
لا ابدا ولا في زمانين والتفصيل انه
ان كان مراد القائلين بالاعادة لا
ايجاب الكلي فالجواب بالسلب الجزئي
كاف لان مذهب الخصم يجب ان يكون

سلباً جزئياً بل معنى ان اقل مرتبة الخلاف
هذا والا فيجوز ان يكون مذهب الخصم
سلباً كلياً او ان كان ممن نصب فيه النفي
للخلاف فقطعي ان الخلاف بين ذا السلب
الكليين ام يجب التحقق من الخلاف
بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي وعدم
تحقق التناقض بينهما انما هو لجواز الا
رتفاع لا لجواز الاجتماع ولا القول بالخلاف
في الحقيقي وان كان المراد الايجاب
الجزئي فالجواب انا نصحح بالسلب الكلي
فيجب اخذ وحدة الموضوع بمعنى سلب
تعدده ليبنى على الاحتمال الاول ثم الكلام
بيان ان الاستحالة في جزئي من الجزئيات
سواء كان في الجوهر فلا حاجة الى اعتبار
وحدة الموضوع بل لا يجوز الا بمعنى سلب

سلب تعدد الموضوع او في العرض فيجب
اخذ وحدة الموضوع في اعتبار
البدل فالمختار يجب واما اذا كان المدعى
سلباً كلياً واراد ان يثبته فيجب القول
الا ابطال اي احتمال بوجه خاص لكونه
عام فيجب اعتبار وحدة الموضوع في
العرض في الطريق المذكور على ظاهره
والتشبث بالقول بالبدل في الجواهر
بمعنى سلب تعدده بل بمعنى سلب التعدد
مطلقاً غايته ان المصداق يتخالف
في الجوهر والعرض وعلى الاحتمال الثاني
يجب التوجه الى سلب كل جزئي فيجب
اعتبار وحدة الموضوع في العرض في البدل
بعد ارجاع الوحدة الى سلب التعدد
ليعم فان العرض يجب الموضوع البتة

فالتشبث بالبدل يدفع كلام ذلك القائل
الناظر على الاصح لئن غيرنا حمله فان كان
له وجه دفع آخر على الاول بان يقال المراد
بوحدة الموضوع سلب تعدده ويراد
سلب الاعادة في الجوهر كما في العرض
لكنه يرد انه يأبى عنه اخذ وحدة الموضوع
حتى يصح بالارجاع الا ان يقال ودليل الاستحالة
اجتماع المثلين يجري في المتباعدين
والمتعاقبين ايضا بلا فرق فان المتعاقبين
بحسب الزمان او المتحد بحسب الموضوع
مشخصان يرتفع الامتياز بينهما كالمجتمعين
زمانا لان الزمان ليس من المشخصات
كما قرروا وكذا انتفاء احد المثلين يستلزم
تحقق ضده وضده لا يجامع المثل الآخر
سواء فرض المثلان في زمان واحد او لا

وايضا جاز الاستحالة في وجود المثلين فبالضرورة يتقرر احد المثلين وانتفاء احد المثلين يستلزم تحقق ضده واجتماع الضد مع المثل الآخر محال لان الضدين لا يجتمعان تجاه الاعادة

اولا والدليل الاول يتوجه عليه خاصة
سواء جاز او رد وجه انه يلزم ان لا يوجد مثل
شيء اصلا لان ضد ذلك الشيء يتحقق
حين وجود المثل البتة سواء كان الشيء
موجودا ابتداء او لم يوجد اصلا وحاصل
السند لا نسلم ان اجتماع المثلين لو جاز
لا يجب بحيث يمتنع زوال الاجتماع بان
يزول احد المثلين ويبقى الآخر فاذا زال احد
المثلين يتحقق ضد الزائل مع المثل الآخر
والحال ان ذلك الضد ضد للباقي ايضا
فيلزم اجتماع الضدين ويجب لوجوبي
الاول اشر لجواز ان يكون المثلان مع
مثلا زمان لا زمين ايضا للمحل او لا وان
انه لا يلزم من انتفاء احد المثلين تحقق
ضده مع المثل الباقي ولا صحته لجواز

ارتفاع الضدين عن المحل معاً وحاصل
ما اوردنا بخصوص هذا الدليل ان كان
كل عرض موجود في محل مثله مستغن عن ذلك
المحل البتة لعدم وجود غير المتناهي في محل
فان كل مثلين لهما ثالث مثل لهما و
للثلثة رابع مثل وللاربعة خامس وهكذا
وعلى ما ادعيتم واثبتم ايضا فيلزم تحقق ضده
على ما قلتم فيساق الدليل الى اخره فلا يحصر
مثل واحد ايضا فلا يتوجه على ما اوردنا
من النقض المنع الاول ثم المنع الثاني
ايضا يتوجه ولو تنزلنا بانه حين عدم المثل
المعدوم ابتدائيا او حدوثيا يتحقق نقيضه
مع المثل الموجود ولا شك انه كما ان
ضد المثل المعدوم ضد المثل الموجود
كذلك نقيضه فيلزم اجتماع النقيضين

لا يرد المنع كالاول على ما ذكرنا ولا يرد
على اصل الاستدلال ايضا حاجة فاخذ
النقيض في التقرير بغير اصل الاستدلال
من وجه وينفع من وجه ولا يرد ان المعلم
على ما ذكرتم يكونان متضادين واو اضم
اليه قولكم ضد كل واحد من المثلين ضد
الآخر من المثلين ضد الآخر يلزم ان يكون
كل واحد من الضدين ضد نفسه لانهم
لا يسلمون كونهما ضدين ويقولون
عدم اجتماعهما ليس لذاتيهما ثم لا تغفل
انه يمكن بعد ثبوت استحالة الاجتماع مطلقا
الاستدلال على وجود الاعادة بانه قد يكون
جسم مثلا ابيض ثم ينعدم بياضه ثم يكون
ابيض ثانيا فهذا البياض الثاني يجب
ان يكون معادا والا يلزم اجتماع المثلين



ثم لا يخفى ان قول الناظر على تسليم اللزوم
والاستحالة لا فساد فيه اذ المراد انه يفهم
منه ثلثة منوع الاول منع لزوم الرجح
بلا مرجح والثاني منع استحالته والثالث
ايضا منع الاستحالة فيكون حاصل
المنع الثالث بعد تسليم السابق
منع الاستحالة بعد تسليم الاستحالة فلعل
الاول منع الاستحالة مطلقا والثاني
منع الاستحالة هٰهنا بعد تسليم الاستحالة
في الجملة لكن كان اللائق ان يقول
او المستلزم له جاز ان يكون هو اجتماع
المثلين لا اعادة المعدوم وهو ح
جزما او احتمالا اذ المستدل كان قائلا
بان ملزومه ح عانيه كان يقول ان
ذلك المح الملزوم هو الاعادة وما كان

وما كان متنازعا فيه ان المح جاز ان يستلزم
المح هذا كله اذا اريد بالموضوع في كلام الشارح
ما هو المشهور في مقابل العرض اي الذات
والمحلية كما هو الظ واستعمال الموضوع
بهذا المعنى واقع في كلام الشيخ ونقل الشارح
في حواشيه على شرح التجريد في مقام تحقيق
الاتصاف بالعرض كلاما عن الشيخ يدل
على ما ذكرنا هو ان الشيء يتصف بالعرض
اذا كان الموضوع للسواد وليس هو
بل جسما آخر يقارنه او يلي الظ او جسم هو
عرض فيه او جسم هو هو بعينه في الموضوع
وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولك
ان البناء اسود فان السواد ليس لجوهر بذاته
مع البنائية بل الجوهر مع البنائية عرض
له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد هي



والمقصود النقل هو ما قال وجسم هو هو
بعينه في الموضوع قوله بقي الاثنينية اقول
لا غير والمحمولان الاثنان فيما نحن فيه
هو الوجود الاول والوجود الثاني كما يدل
اقول القايل باعادة المعدوم بعينه كيف
يقول ان الوجود الثاني غير الوجود الاول
ثم لو قال المغايرة التشخص والوجود وعدم
كون الوجود عين التشخص ايضا ولم يقل
باعادة جميع العوارض المشخصة وغير
المشخصة بل المشخصات فقط ربما يسلم
كون الوجودين متغايرين اما لو قال
بعينيه التشخص والوجود او كون الوجود
من العوارض المشخصة او باعادة
جميع العوارض مشخصة او غير مشخصة
فلا يسلم تغاير الوجودين قوله هو الهوية

الهوية المكتنفة اه قال الاستاذ في حواشيه
[illegible] في هذا المقام فيه

ورايت في فوايد شيخ الاسلام برهان الدين
قال كان شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى يفتي انه
تقبل هذه البينة بدون حضرة المستحق والقاضي
الامام شيخ الاسلام محمود رحمه الله كان يفتي انه لا تقبل
وكنت اكتب كما كتب شمس الائمة السرخسي اتباعا للاستاد
دون التلميذ قال وذكر الصدر الكبير برهان الدين البخاري رحمه الله
ان الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ذكر في مثل هذه المسئلة [illegible]
اختلافا بين اصحابنا وذكر في المحيط وقيل على قياس قول محمد واحدى
الروايتين عن ابي يوسف لا يشترط حضرة المستحق لقبول هذه البينة

والمشخصات الذهنية والتجريد عنها والباس



والمقصود ان العقل هو عاقل وجسم هو هو
بعينه في الموضوع قوله بقي ان الهوية الاخرى

وفي قياس قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف رح
لا يشترط معرفته وهذا القول اظهر واشبه

وفي الجامع الصغير وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به
القاضي ثم جاء به قاضي آخر يرى غير ذلك امضاه والاصل
ان القضاء متى لاقى محل مجتهد فيه ينفذ ولا يرده غيره لان اجتهاد
الثاني كاجتهاد الاول وقد ترجح اجتهاد الاول باتصال القضاء به
فلا ينقض بما هو دونه فلو قضى في المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه
نفذ عند ابي حنيفة رح وان كان عامدا ففيه روايتان ووجه النفاذ انه ليس خطاء
بيقين هداية

فلا نسلم التغاير في الوجود بين قوله هو الهوية

والمقصود انّ الشكل هو ما قال وجسم هو هو
بعينه في الموجود [illegible]
لا بغيره والمجهول [illegible]

[illegible] قيل في قول ابي حنيفة واصـ[illegible]
لا يشترط حريته وفي ال[illegible]

وفي الجامع الصغير و[illegible]
القاضي ثم جاء به قاضي [illegible]
ان القضاء متى لاقى مجتهد[illegible]
الثاني كاجتهاد الاول وقد [illegible]
فلا ينقض بما هو دونه فلو قضى في المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه
نفذ عند ابي حنيفة وان كان عامدا ففيه روايتان ووجه النفاذ انه ليس بخطاء
بيقين [illegible] هداية

فلا نسلم ان غاير الوجود [illegible] هو الهوية

الهوية المكتنفة اه قال الاستاذ في حواشيه
على حواشي شرح التجريد في هذا المقام فيه
نظر فان كون الموجود في الذهن شخصا
ذهنيا محفوظا بعوارض يكون بعد التجريد
عين التشخص الخارجي لا ينفي كون التشخص
الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه
محفوظا بتلك العوارض اقول ليس معنى
كلام الشارح انه بعد التجريد يكون عين
التشخص الخارجي بل معنى كلامه من قوله
ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية انما تنكشف
لنا فقط بتجرده عن العوارض والمشخصات
الخارجية كما هو شأن التعقل فاتحاده
مع الوجود الخارجي انما هو بعد خلع العوارض
والمشخصات الذهنية والتجريد عنها والباس

العوارض الخارجية عليها بمعنى قوله وتجريدها مع
الموجود الخارجي بمعنى انه بعد التجريد عنه
العوارض الذهنية عن الموجود الذهني
وتجريد العوارض الخارجية عن الموجود
الخارجي بحيث يبقى المهية عينه والافقط
ان بعد التجريد عن العوارض الذهنية
فقط لا يكون عين الموجود الخارجي
لاحتياجه الى العوارض الخارجية ايضا
ومع قطع النظر عن ولاله عبارته فالمراد
ظ ثم قال رحمه اعتد بل الحق في الجواب ان
نوع الحكم بان ب مثلا في الخارج هو مما كان
آ في الخارج يقتضي حفظ الذات وهو انما
في الخارج ولا ينفع كونه في الذهن محفوظا
نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بانه
ب كان آ في الخارج فلا بد من ان لا يكون

اي المعاد اي الموجود السابق

يكون الذات مفقودة في الخارج فيتامل
لعل وجه الامر بالتأمل اولا انه لا فرق
بين ما ذكره من الجواب الحق وبين
ما ذكره الشارح بان مرجعهما ان الحفظ في
الذهن لا ينفع بل غاية الشرح زيادة
خصوصية من التوجيه الى الدليل والمنبه
غايته انه غير تام لعقيده ثم ان كان دليلا
فهذا القدر لعبد الاتفاق في عدم النفع
لا يجعل ما ذكره حقا خصوصا اذا انه منبه
ولا اثر وعليه معتدا به وثانيا ان قبول النفع
في العلم بان ب كان آ في الخارج ينافي
ما ذكره في الحق من انه لا ينفع ولا يصح الحكم
بان ب مثلا في الخارج هو ما كان آ في الخارج
ان كان المراد من بآ هو المذكور ثانيا هو
ب في الخارج كب المذكور اولا وان كان المراد

ب في الذهن غير والصواب بيانه بما ذكره
وقولنا وان لم يكن صريحا في المنافيات ولكنه
انه لا يتم الدليل بان يقال لو صح ا لكان
آ في الخارج ب في الذهن ولا شك انه
ب في الذهن ب في الخارج فينتج ان
آ في الخارج ب في الخارج فلا يلزم المرجح
وان شئت فقل لا شك ان ب في الخارج
في الذهن و ب في الذهن كان آ في الخارج
فينتج ان ب في الخارج كان آ في الخارج
و في هذا الاخير لو اخذ المقدمة المذكورة ح ولا
نعم بعينها وعلى هذا اقول ورد عليه ان الكلام
لكن له اجاب عنه في حواشيه على شرح
التجريد بان اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا
ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان

وجودان خارجيان فان الوجود الخاص
لكل شيء هويته في الخارج وان كان غيره
بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية
ليس كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها
واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم
على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود
في جواز الاعادة انتهى كلامه وما اجاب
به ههنا من قوله ولا يخفى عليك انه مع انعدام
اه لا يطابق ظاهر السؤال لان السؤال
انه يجوز ان يكون لشيء واحد وجودان متقدم
احدهما على العدم ومتاخر الآخر عن العدم
فالجواب بان معنى التقدم مطلقا باعتبار
عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما
على وجود الشيء الثاني لا يدفعه لان الح

ايضا سلم ان معنى التقدم ذلك ولكنه
يقول لجواز الوجودين لشيء واحد لكن
ولكن يمكن ان يق مراده الاستدلال
على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان
حيث حال الحكم العقل ببطلان تقدم الشيء
على نفسه بالزمان لما حكم ببطلان تقدم
الشيء على نفسه بالذات كما في الدور فلو جاز
ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف
العقل في هذا الحكم ولم يتسارع فيه لانه يجوز
ح ان يتقدم شيء باحد الوجودين على نفسه
بالوجود الآخر فمحط الجواب هو عدم الفرق
بين الحكمين الذي يدل على وحدة وجود
شيء واحد فقوله ومعنى تقدم الشيء اه اما
تمهيد له واشارة الى جواب ايراد
ربما يورد في هذا الموضع وان لم يذكره

وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض
الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة
في الحالين ثم لا يخفى ان تخلل العدم بين
الشيء ونفسه امر وتقدم الشيء على نفسه
امر اخر لازم وملزوم للاول وكذا ابطالهما
فيكون الجواب استدلالا باحد المتلازمين
على الاخر فانه استدلال في الحقيقة ببطلان
تقدم الشيء على نفسه على وحدة الموجود لشيء
واحد منهما على لزوم التخلل لم حكم ببطلانه
فان قيل لم لو ضع لتقدم الشيء على نفسه
موضع التخلل قلنا هو بعينه الطريق الى
منع بطلان تقدم الشيء على نفسه بكون
الجواب دعوى البداهة هذا غاية ما وجهه
في هذا المقام فالترقب توفيق كلامه
بما ذكره في حواشيه هناك في الآتي فتأمل

تغيير الدليل ودعوى ظهور بطلان هذه
المقدمة بالنسبة الى بطلان التحلل بينهما
الجزء لا سيما كل البعد لتعارف التسليم بهذه
المقدمة عند الجميع تأمل لا لتبلغ بل هو تحول
عن الايراد المذكور وبطلانه مع قطع
عما ذكرتم لان الوجود انما يتقدم على الوجود
او العدم الوجود على العدم والعدم على الوجود
والعدم لا وجود له حتى يتقدم على شيء او يتقدم
عليه شيء لان معنى تقدم الشيء على الشيء
مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول
متقدما على وجود الشيء الثاني بل الوجود
كذلك لانا نقول المراد من الوجود الذي
يعتبر في التقدم مطلق التحقق اعم من الخارجي
والذهني الحقيقي والانتزاعي والا لما صح
قولهم معنى تقدم الشيء على الشيء عبارة عن

عن كون الوجود والشيء الاول متقدما
على وجود الشيء الثاني لان الوجود ليس
وجود بل العقل عن العدم اليس في كلامه
ونقض الحل لو تم لدل على امتناع تشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تحلل الآن
بين الشيء ونفسه لوجود ذلك التشخص في طرفي
زمان الوجود واجاب الشارح بانه لا خفاء
ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا
تحلل الآن بين الشيء ونفسه بل تحلله
بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول
وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني
لان السابق ما سبق الزمان واللاحق
بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات
والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة
لا نفس الذات من حيث هي فانه مستمرة

قوله فان الذي دل على استحالته الدليل الخ
من اوله بطلان التناسخ انه عند حدوث
كل بدن يحدث نفس لان النفس حادثة
متوقف حدوثها عن علتها على استعداد
المادة وعادة النفس البدن فعلتها
التامة متقدم بعدمه وتحقق تحققه والا لكان
وجودها قبل البدن او عدمها مع تحقق
وجود تمام من العلة الفاعلية لنفس عند
حدوثه فلو تعلقت به نفس اخرى على سبيل
التناسخ لكان لبدن واحد نفسان
وهو محال لان كل احد يجد نفسه
واحدا وهذا الدليل لو تم لدل على استحالة
تعلق النفس بطريق التناسخ على البدن
الحادث لا على البدن المعاد وكذا استدلوا
على بطلانه بانه يجب ان لو وجد عدد الاموات

الاموات احياء على تقدير التناسخ وبطلانه
لانه قد يقع وباء عام وقتال عظيم بحيث
يموت ما لا يعد ولا يحصى وظاهر انه لا يولد
بعدده في السنين وشهور وكذا
فان هذا الدليل ايضا على تقدير تمامه انما يدل
على بطلان وجوب تعلق النفس على
بدن بعد قطع التعلق عن البدن الاول
على الفور وما نحن فيه تعلق بعد الازمنة
وكذا استدلوا على بطلانه بانه على تقدير
التناسخ يجب ان يتذكر الاحوال السابقة
في البدن السابق ولكن لا يتذكر ايضا
وهذا ايضا على تقدير تمامه انما يدل على ان النفس
لم تكن قبل متعلقا ببدن آخر لا على انه يتعلق
بعد ايضا على كل منها كلام تركناه كراهية
الاطناب وحقق الشيخ في كتاب المعاد الخ

وفيه اربع مقالات نسخ ومسخ وفسخ ورسخ

التناسخ وفرقة يجوزون كون النفس في
جميع الاجساد النامية نباتية كانت او حيوانية
وفرقة يجوزون ذلك في الابدان الحيوانية
وفرقة لا يجوزون دخول النفس الانسانية في نوع
غير الانسان وهم بعد ذلك فرقتان فرقة
توجب التناسخ في النفس الشقية وحدها حتى
تستكمل وتستعد فتتخلص من المادة وفرقة توجب
ذلك للنفوس جميعا السعيدة والشقية للشقية
في ابدان تعبة وللسعيدة في ابدان ذوات
نعمة وراحة وفي القائلين بالتناسخ المؤمنين
بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
هو انهم مشتركون لنا في نفوسهم بالقوة
وفي فرقة منهم في قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط
ان النفس الغير البرة لا تزال تتردد من بدن الى بدن

للنفسين

في سورة الانعام

في سورة الاعراف

الى بدن الطف منه حتى تصفو وتصير بحيث
تحصل في بدن دودة صغيرة جدا يمكنها النفوذ
تنفذ في سم الابرة بعد ما كان في بدن جمل
واعلم انه يصح من اوائل الحكماء في رموزهم وتعاليمهم
وهو ان كل نفس غير زكية فانها تنتقل عن
بدنها الى بدن شبيه الطباع باخلاقها التي
غلبت عليها حتى تتخلص من المادة فالذي رذيلته
من باب الشهوات تنتقل نفسه الى الابدان
السبع حتى انه ان كان رذيلته من باب
المعاملة وهو قصار تناسخ في بدن سمك وان
كان صباغا تناسخ في بدن النوع الذي يفسده ونحوها
قالوا ان النفس الغير البرة تعذب في ناحيتي
الجنوب والشمال بفرط البرد والحر فهذه
الاقاويل من الحكماء امثال ورموز ضربوها
ليكون اقرب الى افهام العوام ويكون ذلك

خنزير والذي رذيلته من باب
الغضب تنتقل الى بدن

والسعادة الحقيقية

اردعهم عن الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بان الامر
الذي هو الحقيقة وبالسعادة الحقيقية لم يتصوروا
ذلك اصلا بل اوهاما في بادي الرأي من الامور
الممتنعة قوله فاثباتهما اي اثبات كل واحد
منهما باعتبار المعاد والروحاني ليس منهما وفي
نسخة اثباته الا اثبات الروحاني ليس منهما
اعلم انه ان اريد بالمسائل الكلامية ما لا يثبت
الا بالنقل وبالفلسفة ما ليس كذلك بل الاعم
مما لا يثبت بالنقل فقط اولا فيه كثير من
المسائل الكلامية بل اصول الفلسفة فهو
اثبات الواجب وغيره مما يتوقف اثبات
الشريعة عليه فايراده فيهما ايضا يكون
من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فيرد
على الامام انه لا بعيد وانه لا خصوصية لهذا
الاعتذار بهذه المسئلة بل كثير من المسائل

المسائل الكلامية حينئذ يحتاج الى مثل هذا الاعتذار
وقس على هذا او اذا اريد بالفلسفة ما لا يثبت
الا بالعقل وبالشرعية الاعم بانه لا يصح كلام
الامام ح لان اثبات المعاد الروحاني
يكون من الشرعية لانه مما صدق النبي
صلى الله عليه وسلم على ما يجيء نقله عنه صلى
الله عليه وسلم في كلام الشيخ بلا واسطة وانما
يحتاج الى الاعتذار في امثال اثبات الواجب
مما لا يثبت الا بالعقل هو كلام الشيخ من
اثباتهما من المسائل الحكمية من حيث الجمع
لكن من وجه آخر هو ان ايراد الروحاني في
ايضا يحتاج الى الاعتذار الا ان اراد ان
كل واحد منهما بان يكون اعتذارا عن ايراد
كل منهما لا عن ايراد الجسماني فقط لكنه خلاف
الظاهر وارتكاب للبعيد وعلى هذا القياس

الجسماني كما يراد

اذا ارید بالشرعیة ما لا یثبت بالعقل و
بالفلسفة ما لا یثبت بالنقل فما یثبت بهما
کالمعاد الروحانی یکون واسطة فیفصل فی
کلام الامام والشیخ والحکم بانهما حولوا على
ما بسطه فی کتاب المبدا والمعاد وقال فی
الفصل السابع من کتاب المعاد وبعد
ما بین فی الفصول السابقة ان الوارد
بلسان الشرایع من اللذات والالام
الجسمانیة بما هی تقریبا للافهام وکلام مع
الناس على قدر عقولهم وان الظواهر الا
حجة للخواص کما یقول کل من الفرق بالتاویل
فی بعض الایات والاحادیث ولعدم
الدلیل المقام العقلی على خلاف الظواهر محکوم
الظاهر لیس بمراد والا فتعارض الایات
والاحادیث لا یصلح مرجحا لشی دون

فتفصیل فیه کلامهما بان الامام ناظر بان [illegible]
المقام مقام [illegible] بیان الفلسفة [illegible]
الروحانی الذی [illegible] الا [illegible] یکون حجة
المقام [illegible] الا [illegible]
الشریعة [illegible] الفلسفة فحکم بان [illegible] على الاحکام
[illegible] الاحاجة الیه الا
الاستدلال [illegible] الفلسفة [illegible]
الروحانی [illegible] فالمقام مقام [illegible]
الشیخ ناظر بان المقام مقام الفلسفة
فایراد الجسمانی والروحانی [illegible]
[illegible] الاراده [illegible]
[illegible] الروحانی [illegible]
علیه الا [illegible] الاراده على
[illegible] الفلسفة [illegible] الظاهر
[illegible]
[illegible]
الاخرى [illegible]
لا [illegible] الاراده ولا [illegible] الاخرى على
[illegible] المولانا
محدوم البلغاری

بعض دون بعض وبسط کل البسط بهذه
العبارة ثم من المعلوم البین ان النفس
الناطقة مدرکة ثم جوهرها افضل من جواهر
القوى الاخرى لانها بسیطة على الاطلاق
ومفارقة للمادة کل الفراق وتلک متعلقة
بالمادة قابلة للترکیب والقسمة بسبب
المادة ثم ادراکها افضل من ادراک
الحاسات لان ادراک العقل العقلی
ضروری کلی ابدی وادراک الحس الظاهر جزئی
او لیس مدرکاتها افضل لان مدرکاتها
المعانی الساذجة والصور الروحانیة والمبدأ
الاول للوجود کله فی جلاله وعظم شانه
والملائکة الروحانیة وحقایق الاجرام
السماویة والعنصریة وذوات العالم کلها
افضل من کمالات القوى الحسیة لان

كما لا اثنا ان يصير افضل عوالم منزهة
عن التغير والتكثير فيها صوره كل موجود
مجردة عن المادة فهي عوالم مجاردة للعالم
وعلى موازاته الا ان بناء بار وحاني
زماني لطيف مقدس وبناء العالم جسماني
محسوس منسوب بالزاده وبالعوده الى العدم
كثيف مدرجاً فقياس بهذه المواضع الاربع
التي هي للنفس الانسانية اي احوال النفس
الحيوانية فيبين اذن ان اللذة التي
للجوهر الانسي اعني نفسه عند المعاد اذا كان
مستكملا ليس لها مقايسة الى لذة فقط
من اللذات الموجودة في عالمنا وما سبحان
الله اين هل المعز واللذة التي تحصل لجوهر الملائكة
بحوث في قياس الحمر واللذة التي تحصل لجوهر
البهائم والسباع والنفس الانسانية لا محاله

لا محاله من الجوهر الملكي ان كانت مستكملة
لانها صورة عقلية مفارقة وهي بعينها
صورة الملائكة الا انا نحس بهذه اللذة
ولحن في ابداننا لان القوى البدنية
مستولية على النفس متى ان النفس
ناسية في البدن لذاتها حتى ان اليد
والسلطان للحس والوهم والغضب
والشهوة والدليل على ذلك سلطان
النفس عند زيادة سلطان هذه القوى
او وجود تلك اللذة ووجب للحس ولحن
لنا في البدن وسببه البدن ومثل هذا
موجود في القوى الحسية مثل المعز وسلم الحلو
بكرهه وايضا ليس للمسكر ان يكون لذة
ليعتقد وجودها ولا يتصور كيفيتها ولا نيل لها
في حال نيال العنين ليعتقد وجود لذة الجماع

ولا يدركها والاصم لعقد وجود السمع
والاعمى وجود لذة الصور الحسنة ولا يدركها
وايضا على مقدار الطاهر القوى الى الروحانية
والحيوانية يكون الاحساس والشعور بتلك
اللذة فمن قوى سلطان نفسه الناطقة
في هذا المعنى العالم على سلطان القوة الحيوانية
جعل الحس ويشعر بشئ من تلك اللذة على
التفاوت ومن اراد زيادة تفصيل فليرجع
الى الكلام فيه فان له بسط الكلام فيه
كل البسط قوله اما الاول فلانه ورد
اه نقل شارح التجريد استدلال المعتزلة
بان ادعوا في الوصف الجنة عرضها
السموات والارض ولا يتصور ذلك
الا بعد فناء السموات والارض لامتناع
تداخل الاجسام ونقل الجواب بان المراد عرضها

عرضها كعرض السموات والارض بتمامها
ان يكون عرضها الجنة لاجل البقاء ولا
بعد الفناء او لامتناع قيام عرض واحد بمحلين
بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان
عرضها كعرض السموات والارض فيحمل
هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي
مثله انتهى كلامه ولا يخفى ان ما نقلنا يدل
على استدلالهم من آية اخرى غير ما ذكره
الشارح هنا وما ذكره الشارح هنا في الجواب
ظاهر في الاستدلال وقد اجيب عنه تأمل
في قوله قلت اذا كانت الجنة اه فانه يظهر
منه انهم استشكلوا في الآية المذكورة وانا
حاصل لك ان المحقق كان في كلام الشارح ايراد
على شارح التجريد حيث نقل شارح التجريد الاستدلال

على ظ قوله تعالى عرضها كعرض السموات
والارض ولهذا اجاب عنه الجواهر
بان المراد عرضها كعرض السموات والارض
كما هو مصرح في آية اخرى فاورد الشارح عليه
بان ليس استدلال المعتزلة من ظ قوله
تعالى عرضها كعرض السموات والارض حتى
التشبيه بل مع حفظ التشبيه كما هو مصرح
به بل من التشبيه كما في آية اخرى يستدلون
على عدم وجود الجنة الآن كما هو مفصل
في الشرح فالتشبيه لا يكون جوابا بل
ان يختار احد شقوق الترديد المذكور في
الاستدلال او يمنع لزوم ما لزم او استحالة
ما لزم مثل منع امتناع الخلاء او لزومه و
والحاصل ان استدلال المعتزلة مع حفظ
التشبيه لا من دعوى العينية والا لبطل وجود

وجودها بعد فناء العالم ايضا لامتناع
قيام عرض واحد بمحلين مختلفين معا او
بالانتقال واستدلالهم على بطلان وجودها
في عالم آخر بلزوم الخلاء واستحالته ايضا
يدل عليه في الجملة لعدم الحاجة اليه على ما
تأمل في قوله قلت آه فانه اختيار اي شق
من الشقوق المذكورة ورفع اي الاستحالة
نعم لو كان فوق السموات محيط بها لزم
خلاء ولا حاجة على تقدير دعوى لزومه واستحالته
الى التزام امتلاء الفرجة بجسم آخر ويكون
جوابا آخر لكن لا اثر منه في كلام الشارح
قوله والجواب انه لا حاجة اقول عدم الوجوب
لا ينفع ههنا لانه قد ثبت انه تعالى حكيم
فيما خلق وامر واودع فيهما المنافع والمصالح
فيجب ان يكون في افعاله تعالى حكمة ومصلحة بالفعل

غايته ان لا يكون في فعله تعالى شيء منها
موجبا فانه تعالى الفعل بل يكون كل منها
تفضلا من الله تعالى فالحق في الجواب
ان يمنع عدم الحكمة والمصلحة فان عدم
العلم بالشيء لا يدل على عدمه ولهذا للامام حجة
الاسلام كلام يقرب منه اه وللامام
حجة الاسلام في تفصيل الفرقة حيث اراد
بيان توسعة الرحمة في جواب من طعن
وقال ان الشرع ان ينبئ الرحمة على الخلق
اذ قال عليه الصلوة والسلام يقول الله تعالى
لآدم عليه السلام يوم القيمة اخرج بعث
النار من ذريتك فيقول من كم فيقول من
كل الف تسعمائة وتسعة وتسعين وبالحديث
المذكور في اول الكتاب ايضا الحديث الاول
صحيح ولكن ليس المعنى انهم كفار مخلدون في النار

في النار انهم يدخلون النار ويوقفون
عليها ويتركون فيها بقدر ما يقتضي ذنوبهم
ومعاصيهم والمعصومون من المعاصي
لا يكون من الالف الا واحدة فلذلك
قال الله تعالى وان منكم الا واردها ثم الحق
النار عبارة عمن استوجب النار بذ
نوبهم ويجوز ان يصرفوا عن طريق جهنم بالشفاعة
كما وردت ويجوز ان يصرفوا به الاخبار
وروي عن عائشة رضي الله تعالى عنها
انها قالت فقدت النبي عليه السلام
ذات ليلة فاتبعته فاذا هو في مشربة
يصلي فرايت على راسه انوار ثلثة فلما قضى
صلواته قال صلى الله عليه وسلم من هذه
قلت انا عائشة يا رسول الله تعالى
هل رايت الانوار الثلثة فقلت نعم قال ان

الى سبب ذنوبهم ومعاصيهم

اتاني آتٍ من ربي فبشرني ان الله تعالى
يدخل الجنة من امتي سبعين الفاً بغير
حساب ولا عذاب ثم اتاني آتٍ في النور
الثاني فبشرني ان الله تعالى يدخل من امتي
مكان كل واحد من السبعين الفاً سبعين
الفاً بغير حساب ولا عذاب ثم اتاني في
النور الثالث آتٍ من ربي فبشرني
ان الله تعالى يدخل من امتي مكان كل واحد
من السبعين الاول لكل واحد منهم
سبعين الفاً الجنة بغير حساب ولا عذاب
فقلت يا رب هل يبلغ هذا امتي قال
يكمل لك من الاعراب ممن لا يصوم
ولا يصلي ويشهد لي بالوحدانية ولك
بالرسالة هذا وامثاله من الاخبار الدالة
على سعة الرحمة كثير وهذا في امة محمد عليه

عليه الصلوة والسلام واما اقول الرحمة
يشمل الامم السابقة وان كان اكثرهم
يعرضون على النار اما عرضهم حقيقة حتى
في لحظة او في ساعة واما في مدة حتى يطلق
عليهم اسم بعث النار اقول اكثر نصارى
الروم والترك في هذا الزمان يشملهم الرحمة
اعني الذين هم في اقاصي الروم ولم يبلغهم
الدعوة فانهم ثلثة اصناف صنف لم يبلغهم
محمد عليه السلام اصلاً فهم معذورون وصنف
بلغهم اسم محمد عليه السلام وصفته وما ظهر
عليهم من المعجزات وهم المجاورون لبلاد
الاسلام والمخالطون لهم وهم الكفار
الملحدون وصنف ثالث بين الدرجتين
بلغهم اسم محمد عليه السلام ولم يبلغهم صفته
بل سمعوا منذ الصبى نعوذ بالله من ذلك

ان كذابا حكيما ملقبا اسمه محمد ادعى النبوة
كاذبا كما يسمع صبياننا ان كذابا يلقب
المقنع لعنه الله تعالى تحدى بالنبوة
فهولاء عندي في معنى الصنف الاول فانهم
لم يسمعوا صفته بل سمعوا ضده او صفاته
وهذا لا يحرك داعية النظر والطلب
وشمول الرحمة بمعنى انهم لا يعذبون بسبب
بسبب عدم الايمان بنبينا عليه السلام
فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم في
دينهم الذي هم مامورون به وان كان
يحتمل ان لا يعذبوا الان ودينهم الان
منسوخ الان ولا يعمل باحكامه بل لا يجوز
العمل بها فيسقط عنهم تكاليف ذلك الدين
ثم لم يصل اليهم احكام الدين الجديد المحمدي
صلى الله عليه وسلم لكنه بعيد للزوم فضلهم في

في النجاة على المؤمنين العاصين مطلقا
قوله والكذب على النبي صلى الله عليه
وسلم اي بقول عند النبي كذبا او نظيره فوق
على النبي صلى الله عليه وسلم حيث اورد
صلى الله عليه وسلم كبيرة لا الكذب على الانبياء
الاخر عليهم السلام فان قيل التخصيص لانه
لا فايدة في بيان فلك هذا الحكم بالقياس
الى الانبياء الماضين لانهم مضوا ولا
يحتمل ان يقول احد كذبا عليهم قلنا لا فايدة
في الحكم بالقياس الى نبينا ايضا لانه صلى
الله عليه وسلم مضى ايضا ولا يدركه احد
من اهل الزمان حتى يقول كذبا عليه صلى الله
عليه وسلم فان قيل المعرفة احوال من عاصره
صلى الله عليه وسلم فنقول يحتمل مثله في الامم
الماضية فانا اذا علمنا ان فلانا مثلا امه

موسى عليه السلام و عيسى عليه السلام كذبا
والحكم بانه كان من اهل الكبيرة غير تقبيح لقته
فيما نقل عنه وتشنيع ما هو ثقة في دينه عليه السلام
لا بقول كذبا عليه ان تعمد الكذب على
النبي كبيرة انما هو في دين نبينا صلى الله
عليه وسلم لا في الاديان السالفة فلا الحكم
على تقدير العلم بكذب احد نبي من الانبياء
السالفة بكونه صاحب كبيرة لجواز ان
ان لا يكون كبيرة في تلك الدين ثم اذا كان
معنى الكذب عليه صلى الله عليه وسلم نسبة
ما لم يقع منه صلى الله عليه وسلم كما وجد في بعض
شروح الحديث في شرح قوله عليه من تقول
علي ما لم اقل الحديث اي من نسب الي ما لم يكن
مني سواء كان من الاحكام او القصص او
الاخبار فيدخل فيه تغيير حلال او حرام او مكروه

مكروه الى غير ذلك بدليل رواية من كذب على
والكذب الاخبار بالشيء خلاف الواقع
او الاعتقاد ويكون من اجزاء الشيء مجاز
نظيره واني خص القول بما هو التكلم لانه اكثر
وانما قال على النجح ما كذب على غيره فانه صنوه
ويدخل فيه الكذب على الله تعالى بالطريق
الاولى لانه لم [illegible] او [illegible] او لا او ما
صح ولعل ما ذكرنا الفتوح فان الكذب
عليه على ما ذكرنا يكون بتلبيس وتخادعه
صلى الله عليه وسلم فيدخل في زمرة المضلين
الذين يخادعون الله ورسوله الآية
فان الكذب عبارة عن التباس صورة
الحق على غير الحق بل المخاطب غير الحق قبوله
ا فيتخطى المخاطب في ذلك القبول
فيترتب عليه كما ان الملوك الاسمية يغصبون

كما يترتب

على من قال كذبا عندهم ويقولون
الكذب عندي ويؤمنون عنه غاية
الاعراض قوله مستدلين بقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة والمعنى لا تقضي
نفس عن نفس شيئا من الحقوق او شيئا
من الجزاء والتنكير اي شيئا منكرا مع تنكير
النفسين للاقناط الكلي ولا يقبل عن
النفس الثانية العاصية او منها الا و
شفاعة قيل كانه اريد بالآية نفي ان يدفع
العذاب احد من احد من كل وجه محتمل فانها
ان يكون قهرا فيكون بقوة او لا ان يكون
مجانا فيكون شفاعة او لا فاما ان يكون
لاداء ما كان عليه فيكون جزاء او لا
فيكون عدلا وقيل قد تمسكت المعتزلة

المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة
لاهل الكبائر واجيب بانها مخصوصة
بالكفار للآيات والاحاديث الواردة
في الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم
والآية نزلت ردا لما كانت اليهود
تزعم ان آباءهم تشفع لهم واقول لو دل
هذه الآية على نفي الشفاعة لدل على نفي العفو
عن الصغائر ايضا فما وجه التخصيص
بالكبائر الا ان يقول الصغائر مغفورة
بدون الشفاعة ثم لا يخفى ان الاستدلال
انما يصح بدعوى ثلث كليات كل نفس وكل
معصية وكل وقت والحمد لله على ما وفقنا
لما وفقنا به والمرجو من اللطيف ان ينظر
في بعض الغاية وعين العناية عن كل عيب كليلة
كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

هذا اول ما صنفه على اخر ما صنفه العلامة
الدوانى لمت هذه النسخة الشريفة
المباركة المسمى بالحانى
نقاهى علا
بيد عبد
الضعيف النحيف الراجى الى رحمة الله الملك الغفار
قاضى خواجه ابن دانيال خواجه ماكندار
غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما برحمتك يا ارحم الراحمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الدنيا قنطرة الآخرة ومجازها و
الصلوة والسلام على سيدنا محمد خير من تخطى قطع
هذه العقبة وجازها وعلى سائر الانبياء وآله و
صحبه الذين فاقوا من سواهم من اخرة قصبة
السبق وحازوا الفضل وحازها وبعد فهذه رسالة

في معرفة الدنيا وتحقيق معناها بيانا ليدل على الفقير وا
معرفتها فما كان الذي ليس عنده قوت يوم يظن
انه فقير وليس كذلك كما سنبين ان شاء الله تعالى
وربما كان صاحب مال يظن انه من اهل الدنيا وليس
كذلك وسميتها الغاية القصيا في معرفة الدنيا

فصل ان الدنيا هي الحالات التي قبل الموت والآخرة
هي الحالات التي بعده لكن العبادة وما لا بد منه فيها
معدودة من جملة اعمال الآخرة وهذه الحالات
الدنيوية محمودة في الجملة لانه لو لم تكن هذه الحالات
وهذا الزمان لما امكن تحصيل اعمال الآخرة فورد في
فضل هذه الدنيا مزرعة الآخرة وورد نعم الدنيا
لمن تزود منها لآخرته حتى يرضى ربه وبئست
الدار الدنيا لمن صدته عن آخرته وقصرت به
عن ربه واذا قال العبد قبح الله الدنيا قالت
الدنيا قبح الله اعصانا لربه لا تسبوا الدنيا فنعم
عيبان

ان الله هو الدهر

الحطية للعبد المؤمن عليها يبلغ الخير وينجو من الشر
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر لا تسبوا الدهر فان
الله يقول انا الدهر لي الليل اجدده وابليه واذهب بملوك
وآتي بملوك قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة
الدهر فاني انا الدهر اقلب ليله ونهاره فاذا شئت
قبضتهما يقول الله تعالى استقرضت عبدي فلم يقرضني و
يشتمني عبدي وهو لا يدري يقول وا دهراه وا دهراه
وانا الدهر وعن عاصم ابن حمزة قال ذم رجل الدنيا
عند علي رضي الله تعالى عنه فقال علي رضي الله تعالى عنه
الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن
فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها مهبط
وحي الله ومصلى ملائكته ومسجد انبيائه ومتجر اوليائه
ربحوا فيها الرحمة واكتسبوا فيها الجنة فمن ذا يذمها
وقد آذنت ببينها ونادت بفراقها وشبهت بسرورها
السرور وببلائها البلاء ترهيبا وترغيبا ايها الذام

للدنيا

للدنيا المعتل بغرورها متى خدعتك الدنيا او متى استذمت
اليك بمصارع آبائك في البلاء ام بمصارع امهاتك
تحت الثرى كم مرضت بيديك وعللت بكفيك تطلب
الشفاء وتستوصف له الاطباء لا يغني عنك دواؤك
ولا ينفعك بكاؤك وقد تطلق الدنيا على متاع الحيوة
الدنيا كما قال الله تعالى في القرآن المجيد زين للناس
حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير
المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة
والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا وحكم هذه
المتاع انه مذموم باعتبار ومحمود باعتبار لان المتاع
اذا استعان به على تحصيل علم من اعمال الآخرة او وجه
من وجوه الخيرات كان في حقه محمودا واذا استعان
على معصية من المعاصي او وجه من وجوه الشر كان
في حقه مذموما كما قال الزوجة متاع فاذا اعانت
الزوج على الطاعات فهذه حسنة واحتمال مؤنتها طلبة

الزوجة متاع

وغسله وقبرت على نفقه وفاقته لم يرتكب الازوج فى
اكتسابه بسببها وجها ممنوعا كالكذب والسرقة
وما اشبه ذلك فهو حج فى حقه فمتاع محمود والا فهو
متاع مذموم وورد فى المتاع المحمود نعم العون على
تقوى الله المال الصالح الدراهم والدنانير خواتيم
الله فى ارضه من جاء بخاتم مولاه قضيت حاجته
ليس بخيركم من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه
حتى يصيب منهما جميعا فان الدنيا بلاغ الى الآخرة
ولا تكونوا كلا على الناس الدنيا متاع وخير متاعها
المرأة الصالحة وقد تطلق الدنيا على الحيوة
الدنيا كما قال الله تعالى اعلموا انما الحيوة الدنيا لعب
ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الاموال و
والاولاد وحكم هذه انها مذمومة مطلقا
فالفقير الذى ليس له قوت يوم مثلا اذا احب
اللعب واللهو وكان اذا رآه التفت اليه وتلذذ

الكل فقير وحاجتمند

به فهو من اهل الدنيا وكذا من كان يحب الزينة والشهرة
كبعض الفقراء الذين يجعلون فى مرقعاتهم حمرا او خضرا
او صفرا فى جيوب مرقعاتهم او كان يحب التفاخر و
التكاثر فى الاموال والاولاد يريد بها وان لم يحصل
له شىء منها ومن كان عنده من متاع الدنيا شىء لا
صرفه فى وجوه الخيرات ولا يحب اللعب واللهو
ولا الزينة ولا التفاخر ولا التكاثر لا يسمى اهل
الدنيا فما ورد من الاخبار فى ذم الدنيا مثل الدنيا
ملعونة ملعون ما فيها الا ما كان منها لله عز وجل
ولو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما
سقى كافرا منها شربة ماء حب الدنيا رأس كل
خطيئة وذنب عظيم لا يسأل الناس الله المغفرة
منه حب الدنيا الدنيا جيفة وطلابها كلاب
وغير ذلك فكله محمول على حيوة الدنيا ومتاعها
المذموم وقد سبق ان المذموم باعتبار المحمود

الى زانده
تصغير رقعه وهى قطعة من الثوب

باعتبار فينتج من هذا التقرير ان اسم الدنيا حقيقة ومجازا
على ثلثة اقسام قسم محمود وهو المعبر عنه بالحالات
التي قبل الموت وقسم مذموم وهو الحيوة الدنيا وقسم
محمود باعتبار ومذموم باعتبار وهو متاع الحيوة
الدنيا فصل اعلم ان الناس في حب الدنيا و
الآخرة على خمسة اقسام قسم يحبون الآخرة اكثر
من الدنيا وعلامتهم ان لا يرتكبوا في تحصيل الدنيا
مكروها في افعالهم واقوالهم كاداء الصلوة من وقتها
الكراهة او ارتكاب حايلة في البيع والشراء ونحوها
في كل ذلك وقسم يحبون الدنيا اكثر من الآخرة
وعلامتهم ان يرتكبوا في تحصيل الدنيا محرما وقسم
يحبون الآخرة مثل حبهم الدنيا وعلامتهم ان يرتكبوا
في تحصيل الدنيا مكروها لا محرما وقسم يحبون الآخرة
ولا يحبون الدنيا مطلقا وعلامتهم ان لا يأكلوا
لقمة ولا يخطو خطوة الا لله تعالى وقسم يحبون

الدنيا

الدنيا ولا يحبون الآخرة مطلقا وهم الكفار نعوذ بالله
من ذلك والناس في مثل هذا المعنى على اربعة اقسام
قسم ملوك الدنيا والآخرة وقسم فقراء الدنيا وملوك
الآخرة وقسم ملوك الدنيا فقراء الآخرة وقسم فقراء الدنيا
والآخرة فالاول الامراء العادلون والثاني الفقراء
الصبر والثالث الامراء الظلمة والرابع الفقرة الكفرة
فالاسعد من ملك الدنيا والآخرة والسعيد من ملك
الآخرة وخسر الدنيا والشقي من خسر الآخرة و
ملك الدنيا والاشقى من خسر الدنيا والآخرة
وورد في هذا المعنى انما الدنيا لاربعة نفر عبد
رزقه الله تعالى مالا وعلما فهو يتقي فيه ربه
ويصل فيه رحمه ويعلم ان لله تعالى فيه حقا فهذا بافضل
المنازل وعبد رزقه الله تعالى علما ولم يرزقه
مالا فهو صادق النية يقول لو ان لي مالا لعملت بعمل
فلان فهو بنيته فاجرهما سواء وعبد رزقه الله مالا
الجزء بقيته اخرا

ولم يرزقه علما فهو يخبط في ماله بغير علم لا يتقي فيه ربه
ولا يصل فيه رحمه ولا يعلم ان لله فيه حقا فهذا
باخبث المنازل وعبد لم يرزقه الله مالا ولا علما
يقول لو ان لي مالا لعملت بعمل فلان فهو بنيته ووزرهما
سواء **فصل** في ذكر الاشياء وتبعث النفس على ترك
الدنيا وذكر امثلة منها ما روي عن بعض الحكماء
شبهوا الدنيا بخيال الاشياء وبالماء المالح يغر ولا يروي
ويضر ولا ينفع وبظل الغمام يغر ولا يخذل وبالبرق
الخلب ولا ينفع وبسحاب الصيف يغر ولا ينبغي
وبزهر الربيع يغر بنضرته ثم يصفر فتراه هشيما
وباحلام النائم يرى السرور في منامه
فاذا استيقظ لم يجد في يده شيئا الا الحسرة
وبالعسل المشوب بالسم الزعاف يغر ويقتل
وبالغول تهلك من اجابها وتترك من اعرض
عنها مثال آخر لو ان دخل ملك عظيم صادق الوعد

انسانا

انسانا ليلة في بيته ووضع عنده الوان الاطعمة في اوان
نفيسة ووضع ايضا كيسة (كيسا) في جرف وقال له ان صبرت
هذه الليلة عن هذه الاطعمة وتقنع بهذه الكسرة اعطيتك
غدا ملكا عظيما فلا شك انه يصبر ويقنع فكيف لا يصبر
عن الدنيا التي لا تساوي عند الله جناح بعوضة في مدة
قليلة ليجد (ينال) ملكا اعظم وهو ملك الابد مثال آخر لو ان
انسانا صنع خبيصا بسائط من السكر وغيره ثم طرح فيه
قطعة سم قاتل لحضرات المخنثين فاخبر بذلك احد منهما ولم
يبصر الآخر ووضع الخبيص بين ايديهما مزينا مزخرفا فالذي
فالرجل الذي اخبر بما جعل فيه من السم يكون زاهدا في
ذلك الخبيص لا يخطر بباله ان يتناول منه لحال التهلكة و
يكون ذلك عنده بمنزلة النار بل يتعجب لما يعلم فيه من
آفته فلا يغتر بظاهره وزينته واما الآخر الذي لم ير
ما جعل فيه فانه اغتر بظاهره وزينته فهجم عليه ولم
يصبر عنه واخذ يتعجب من صاحبه الزاهد فيه وراغب

الخبيص نوع من الطعام

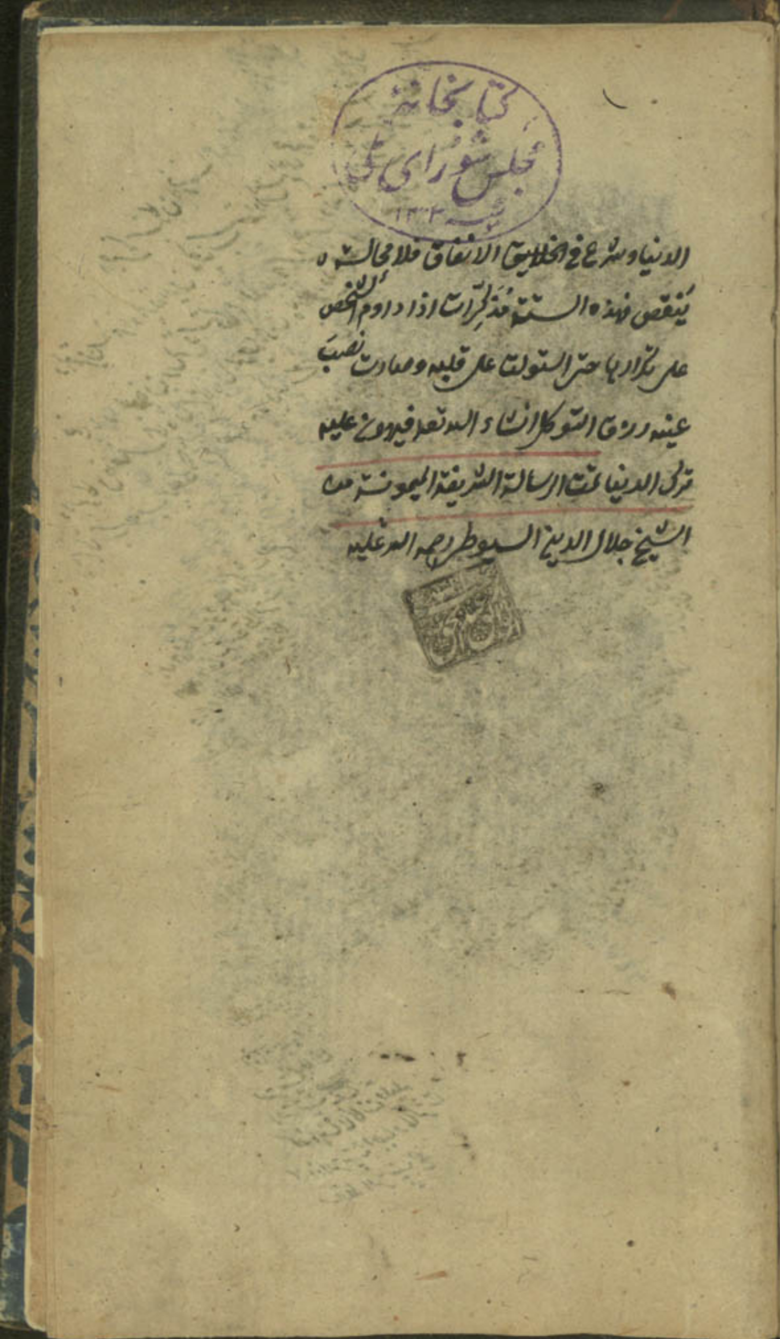
يشقيه في ذلك فالزهاد علموا سم الدنيا وضررها فلذلك
يسهل عليهم تركها وغيرهم جهلوا ضررها فشق عليهم مثال
آخر مثل من صرف عقله الى ترك تدبير الدنيا كمثل من اعطاه
الملك سيفا عظيما قدره فخما امره لم يسمح الكثير من عساكره
بلمسه ليقابل به اعداءه ويميز به نجلة فتحه آخذ هذا
السيف الى الجيف فجعله يضربها به حتى تعلقت حشاه
وكل شيء قذر به وتغير جسمه وشناه فحذرنا اذا اطلع الملك
على هذه الحالة منه ان يأخذ سيفه منه ويعاقبه منعه
على سوء فعاله وان لم ينعم وجود افضاله مسئلة لو اوصى
رجل ان يزوج ابنته من اعاقل فانها تزوج من الزاهد
فعلم من هذا ان من غلب عليه حب الدنيا على حب الآخرة
بحيث لا يكون زاهدا انه غير عاقل شرعا وان كان
كبيرا وعاقلا عرفا لان الشرع خص العقل على ترك
الدنيا وزهدها فائدة ومما يبعث ايضا على ترك
الدنيا التوكل على الله تعالى في امر الرزق وطريق تحصيل

التوكل

التوكل وعلاج ان يتكلف الشخص حتى يتذكر هذه الامور
الستة لتستولي على قلبه فيبعثه على التوكل احدها
اعتقاد كمال علمه تعالى بحيث يلاحظ انه تعالى عالم بحاله انه
جيعان وشبعان ولو كان تحت سبع ارضين او في
اقصى الدنيا بخلاف بعض المخلوقين فانه قد يكون
عنده مال ويريد اعطاء محتاج وجاره يبيت طاويا
وهو لا يعلم بذلك وثانيها اعتقاد كمال قدرة الله تعالى
يعني كما يعلم الله تعالى بحال الذي في اقصى العالم فله تعالى
قدرة ايضا على ايصال الرزق بخلاف الناس اذ
علموا فقيرة بيوم محتاجا فلعلهم لا يكون لهم قدرة على ايصال
ما يحتاج اليه وثالثها انه تعالى منزه عن العجز فانه
اذا كان عند الشخص مال وهو يريد ان يعطي الفقراء
فاذا اعطي زمانا طويلا من الجلوس او حصل له
الصداع ونحو ذلك فيترك الاعطاء بسبب العجز و
الضعف لا العدم المال والبخل والله تعالى منزه عن ذلك

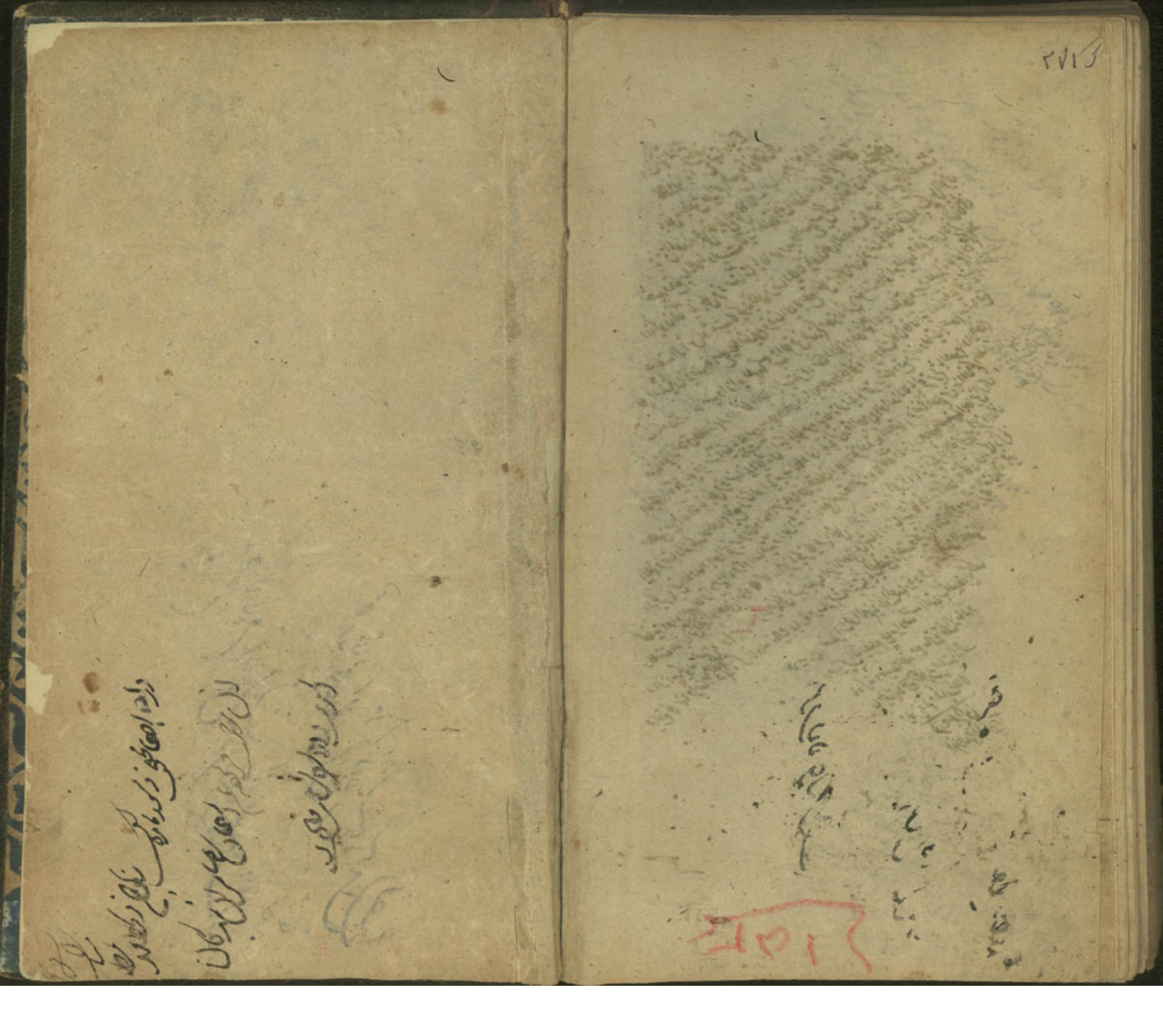
العجز وسائر سمات النقص ومنها انه منزه
عن السهو والنسيان بخلاف الناس فان الشخص
منهم ربما جاء بالفقير الى بيته عادة كان يطعمه فلما
وصل الى الباب اجلس الفقير عند بابه ودخل بيته
فلما اشتغل بالاهل والاولاد غفل عن الفقير ونسيه
وبات الفقير جيعانا فهذا ايضا ليس من بخله ولا
من عدم الطعوم بل من الغفلة والنسيان فالله تعالى
منزه عن هذه الصفة وسائر سمات النقص
ومنها انه منزه عن خلف الوعد بخلاف بعض
الناس فان الشخص ربما وعد فقيرا اذا اتى بيته
ان يعطيه شيئا فلما جاء ندم على وعده فيخلفه او
ينكره او يقول الذي قلته لك كان كلاما على طريق
التلطف والقول بالمعروف على طريق الوعد اللازم
ومنها ان خزائن الله تعالى لا ينقص ابدا
بخلاف الناس فانه لو كان لاحدهم خزائن ملأ

الدنيا



الدنيا وشرع في الخلائق الانفاق فلا محالة
ينقص فهذه الستة مذكورات اذا داوم الشخص
على تكرارها حسن التوكل على قلبه وصارت نصب
عينه رزق التوكل ان شاء الله تعالى فيهون عليه
ترك الدنيا تمت الرسالة الشريفة الميمونة من
الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله عليه








شرح عقائد عضدی از جلال الدین سیوطی
حکمت و کلام

